الحقيقية فان الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق
ان يكون دالا على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ
من المحمولات الذاتية شيء الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة
والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التي فيه اذا
تحصلت وحللت الى اجزاء حدين وكذلك فعل باجزاء حدين الى
آخر الامر الى اجزاء ليس عنها حد اي فان الحد اذا كان كذلك كان
مساويا للمحدود بالحقيقة اذا كان مساويا في المعنى كما هو مساو له
في العموم لا كالحساس والحيوان اذ الحساس منهما مساو للآخر في
العموم وليس مساويا له في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شيء ذو حس
فقط وبالحيوان اشياء اخرى مع هذا الشيء مثلا جسم ذو نفس له بعد
وهو حساس ومتحرك بالارادة فالحيوان اكثر من الحساس في المعنى
وان كان مساويا له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد التصور
لا التمييز الذاتي فانه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل كقولنا
الانسان جوهر ناطق مائت بل انما يريدون في التحديد ان يرتسم في النفس
صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة وكما ان الصورة الموجودة
هي ما هي بكمال اوصافها الذاتية فكذلك الحد انما يكون حد الشيء اذا تضمن
جميع الاوصاف الذاتية بالقوة او بالفعل فاذا فعلوا هذا تبعه التمييز
وطالب التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لاجل شيء آخر فلهذا اشترط
في التحديد وضع الجنس الاقرب ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها
ثم مر باتباعه جميع الفصول وان كان بواحد منها كفاية في التمييز حتى
قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني

الحقیقة فان الواجب فیها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق
ان یکون دالا علی ماهیة الشیء وهو کمال وجوده الذاتی حتی لا یشذ
من المحمولات الذاتیة شیء الا وهو متضمن فیه اما بالفعل واما بالقوة
والذی بالقوة ان یکون کل واحد من الالفاظ المفردة التی فیه اذا
تحصلت وحللت الی اجزاء حده وکذلک فعل باجزاء حده الی
آخر الامر الی اجزاء لیس عنها حاد ای فان الحد اذا کان کذلک کان
مساویا للمحدود بالحقیقة اذ کان مساویا له فی المعنی کما هو مساو له
فی العموم لا کالحساس والحیوان اذ الحساس منهما مساو للآخر فی
العموم ولیس مساویا له فی المعنی لان المراد بلفظ الحساس شیء ذو حس
فقط وبالحیوان اشیاء اخری مع هذا الشیء مثلا جسم ذو نفس له نمو
وهو حساس ومتحرک بالارادة فالحیوان اکثر من الحساس فی المعنی
وان کان مساویا له فی العموم والحکماء انما یقصدون فی التحدید التصور
لا التمییز الذاتی فانه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل کقولنا
الانسان جوهر ناطق مائت بل انما یریدون فی التحدید ان یرتسم فی النفس
صورة معقولة مساویة للصورة الموجودة وکما ان الصورة الموجودة
هی ما هی بکمال اوصافها الذاتیة فکذلک الحد انما یکون حد الشیء اذا ضمن
جمیع الاوصاف الذاتیة بالقوة او بالفعل فاذا فعلوا هذا تبعه التمییز
وطالب التحدید للتمییز کطالب معرفة شیء لاجل شیء آخر فلهذا اشترط
فی التحدید وضع الجنس الاقرب لیتضمن جمیع الذاتیات المشترکة کلها
ثم ما یتابعه جمیع الفصول وان کان بواحد منها کفایة فی التمییز حتی
فعل لا یقتصر فی التحدید علی الفصل الصوری دون الهیولانی ولا الهیولانی

دون الصوري وان كفى احدهما بالتمييز فانظر من اين للبشر ان يحصر
في التحديد اتفاق ان يأخذ لوازمها لا مساوق ولا يجود دفعه في التوهم مكان
الذاتي ومن اين له ان يأخذ الجنس الاقرب في كل موضع ولا يغفل فيأخذ
الابعد على انه هو الاقرب فان التركيب لا يدله والقسمة التي لا يطمع علة
فيها ان يعصب شيء واستيفاده هنا بالبرهان عسر جدا ثم نفرض انه قد
حصل جميع ما حصله دائما ليس فيه من اللوازم الغير الذاتية حصوله
شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل جميع الفصول
المقومة للمحدود حتى كانت مساوية وان لا يغفله حصول التمييز في بعضها
عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب وكذلك في الاقسام
التي تقع فصول متداخلة انه كيف يحفظ ذلك اذا كانت في الاجناس التي
هي فوق الجنس القريب فقسم ذلك الجنس ضربين من القسمة المتداخلة
وكيف يمكن ان يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب من اول
التقسيمين ومع ذلك لا يضع الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان دائما
وان كان على ما تقوله بعض الناس ان الفصول الذاتية لا يكون متداخلة
واما مواضع الذاتي غير الذاتي فكيف يمكن للانسان ان يتحرز في كل
موضع فيأخذ ما توجبه القسمة الذاتية دون غيرها الذاتية فهذه
الاسباب وما يجري مجراها مما يطول به كلامنا ههنا لو تتبعنا عن
ان نكون معتمدين على توفية الحدود الحقيقية حقها الا في الشاذ
من الامر واما في الحدود الناقصة وفي الرسوم فاسباب عجزنا
وتقصيرنا فيها كثيرة في كتاب طوبيقا وان لم نذكر بهذا الوجه
والفرق بين الحد الناقص وبين الرسم ان الحد الناقص هو من الذاتيات

اعني

اعني من اجناس وفصول يقع لها مساواة الشيء في العموم وان لم يقع بها
مساواته في المعنى ثم من ذلك ما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع في
الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك هو ايضا مشترك للحد الناقص
ان ٢ والرسم ثم الخطاء في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول القائل العشق
افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس
كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به
فان في هذين اخذ المادة مكان الجنس ومن ذلك ان يوخذ الهيولى
مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذ الجزء
مكان الكل كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد الحكيم لهذا مثالا
آخر وهو قولهم ان الحيوان جسم ذو نفس وفيه نظر ومن ذلك ان يوضع
الملكة مكان القوة والقوة مكانها في الاجناس كقولهم ان العفيف هو الذي
يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية اذ الفاجر يقوى على ذلك ايضا ولا يفعل
فقد وضع اذن القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثابتة
وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من شانه وطباعه النزوع الى انتزاع
ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان القوة لان القادر على الظلم
قد يكون عادلا ولا يظلم فلا تكون طباعه كذا ومن ذلك ان يأخذ اسما
مستعارا ومشتبها كقولهم ان الفهم موافقة وان النفس عدد ومن ذلك
ان نضع اشياء اللوازم مكان الاجناس كالواحد للموجود ومن ذلك
ان نضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشتم من ظلم الناس والظلم نوع
من الشتم واما من جهة الفصل فان يأخذ اللوازم مكان الذاتيات
وان يأخذ الجنس مكان الفصل وان يجعل الانفعالات فصولا والانفعالا

لو انشعبت بطل الشيء والفصول اذا انشعبت بقي الشيء وقوي وان ياخذ
الاعراض فصولا للجواهر وان ياخذ فصول الكم في الكيف وفصول المضاف
الا ما لا بد الاضافة واما العوارض المشتركة فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه لكن
حد الحار بانه اشبه شيء بالنفس والنفس اخفى من النار واخذ الشيء بما هو مساو له
في المعرفة وما هو خاص عنه في المعرفة مثال المساوي له في المعرفة قولهم العدد كثرة مركبة
من الاحاد والعدد والكثرة شيء واحد فهذا قد اخذ نفس الشيء في حده ومن
هذا الباب ان ياخذ الضد في حد الضد كقولهم الزوج هو عدد يزيد على الفرد
بواحد ثم تقولون ان الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد وكذلك اذا اخذ
المضاف في حد المضاف اليه كما فعل فرفوريوس اذ حسب انه يجب ان
ياخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس وفيه سر واما المتقابلات
بحسب السلب والعدم فلا بد وان ياخذ الموجب والملكة في حدهما من
غير عكس واما الذي ياخذ المتأخر في حد الشيء فكقولهم الشمس كوكب يطلع
نهارا ثم النهار لا يمكن ان يحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وكذلك
التحديد المشهور للكمية بانها قابلة للمساواة وغير المساواة وللكيفية بانها
قابلة للمشابهة وغير المشابهة فهذا وما اشبهه من المعاني الصارفة عن
الاصابة في الحدود ٥ حد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا انه هو
القول الدال على ماهية الشيء اي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل من
جنسه القريب وفصله ٥ حد الرسم الرسم التام قول مؤلف من جنس
الشيء واعراضه اللازمة له حتى يساويه والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء
تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص او قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات
الباري عز وجل لا حد له ولا رسم له لانه لا جنس له ولا فصل له

ولا تركيب

ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه فلا قول يشرح اسمه وهو انه الموجود الواجب — ولكن هو
الوجود الذي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره او يكون وجود سواه الا
فايضا عن وجوده فهذا شرح اسمه ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذي
لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الحد ولا با
الاضافة ولا يتغير لا بالذات ولا في لواحق الذات غير المضافة ولا في
لواحق مضافة تعالى وجل ٥ حد العقل العقل اسم مشترك لمعان
عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الاولى في الانسان فيكون حده انه قوة بها
يجود التمييز بين الامور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكسبه الانسان بالتجارب
من الاحكام الكلية فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات
يستنبط بها المصالح والاغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة
للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلثة
هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل واما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء
فهي ثمانية معان احدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان
وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه ان هذا العقل هو التصورات
والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما يحصل بالاكتساب
ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس ثم ذلك العقل النظري والعقل
العملي فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الاشياء والامور
الكلية من جهة ما هي كلية والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك
القوة الشوقية الى ما تختاره من الجزئيات من اجل غاية مظنونة ثم قال
يعني كثيرة من العقل النظري عقل ثم ذلك العقل الهيولاني وهي قوة
للنفس المستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد وبين ذلك

العقل بالملكة وهو استكمال لهذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل لحصول الذي
سماه في كتاب البرهان عقلاً ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس في
صورة ما او صورة معقولة حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل ومن ذلك
العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول
من خارج ومن ذلك العقول التي تكون منها العقول الفعالة وهي كل ماهية
مجردة عن المادة اصلاً حد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل
فهو انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة
وعن علائق المادة بل هي ماهية كل موجود واما من جهة ما هو عقل فعال
فهو انه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة
الى الفعل باشراقه عليه حد النفس النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان
والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الانسان والملائكة السماوية
فحد النفس بالمعنى الاول انه كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وحد
النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن
مبدأ نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة والذي هو فصل النفس الانسانية
والذي بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الكلية الملكية ويقال العقل
الكلي وعقل الكل والنفس الكلي ونفس الكل اما العقل الكلي والكلية
هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لاشخاص
الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور واما عقل الكل فيقال بمعنيين
احدهما جملة العالم والثاني الجرم الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل
ولحركته حركة الكل لان الكل تحت حركته فيعقل لها والكل فيه باعتبار
المعنى الاول فيشرح انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات

بيانات

التي لا تحرك ولا بالعرض ولا تحرك الا بالشوق وآخر عدة هذه الجملة هو العقل
الفعال في الانفس الانسانية وهذه الجملة هي مبادي الكل بعد المبدا الاول
والمبدا الاول هو مبدع الكل واما الكل فيه باعتبار المعنى الثاني فهو العقل الذي
هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك لحركة الكل على
سبيل التشويق لنفسه ووجوده اول وجود مستفاد عن الموجود الاول
واما النفس الكلية ونفس الكل فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين
مختلفين في جواب ما هو التي كل واحد منها نفس خاصة لشخص ونفس الكل
على قياس عقل الكل جملة الجواهر غير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للاجسام
السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي والجوهر الغير الجسماني الذي
هو كمال اول للجرم الاقصى محرك له لحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي
ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة انفسنا الى العقل الفعال ونفس
الكل هو مبدا اقرب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود
بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فايض عن وجوده حد الصورة الصورة
اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشي كيف كان
وعلى الكمال الذي يستكمل النوع استكمالاته الثواني وعلى الحقيقة التي
تقوم المحل الذي لها وعلى الحقيقة التي تقوم النوع فحد الصورة بالمعنى
الاول هو النوع انه مقول على كثيرين في جواب ما هو ويقال عليه
آخر في جواب ما هو بالشركة له مع غيره وحد الصورة بالمعنى
الثاني كل موجود في شي لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان
وحد الصورة بالمعنى الثالث انه الموجود في الشي لا كجزء ولا يصح
قوامه دونه ولاجله وجد الشي مثل العلوم والفضائل للانسان

هو العقل الفعال في ... وهذه الجملة

ونسبة نفس الكل ...

وحد الصورة بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده
مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به مثل صورة النار في هيولى النار
فان هيولى النار انما تقوم بالفعل بصورة النار او بصورة اخرى تحكم حكمها صورة
النار وحد الصورة بالمعنى الخامس انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح
قوامه مفارقا له ويصح قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة
الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له وربما قيل صورة للكمال
المفارق مثل النفس تحديده انه جزء غير جسماني مفارق يتم به وجود جسماني
نوع طبيعي حد الهيولى اما الهيولى المطلقة فهو جوهر وجوده بالفعل
انما يحصل لقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة
تخصه الا بمعنى القوة ومعنى قولي لها جوهر هو ان وجودها حاصل لها بالفعل
لذاتها وقد يقال هيولى لكل شيء من شأنه ان يقبل كمالا ما وامرا ما ليس فيه
فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه هو موضوع
في الموضوع يقال موضوع لما ذكرناه وهو كل شيء من شأنه ان يكون له كمال ما
وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال
هيولى للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه
او ايجاب في المادة المادة قد يقال اسما مرادفا للهيولى وقد يقال
مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه يسيرا يسيرا
مثل المني والدم لصورة الحيوان فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن
من نوعه في العنصر العنصر اسم موضوع للاصل الاول في الموضوعات
فيقال عنصر للمحل الاول الذي باستحالته يقبل صورا يتنوع بها الكائنات عنها
اما مطلقا وهو الهيولى الاولى واما بشرط الجسمية وهو المحل الاول

الاول

من الاجسام التي تتكون عنه سائر الاجسام الكائنة بقبول صورها في الاسطقس
الاسطقس هو الجسم الاول الذي باجتماعه الى الاجسام الاولى المخالفة له في النوع
ويقال انه اسطقس لما يتركب منها فلذلك قيل انه اصغر اجزاء ما هي
له تحليل الاجسام فلا يوجد فيه قسمة الا الى اجزاء متشابهة في الركن
الركن هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك والعناصر فالشيء
بالقياس الى العالم ركن وبالقياس الى ما يتركب منه اسطقس وبالقياس
الى ما يتكون عنه سواء كان كونه عنه بالتركيب او الاستحالة عنصر او بالاستحالة
عنه وحده عنصر فان الهواء عنصر للسحاب باستحالته وليس اسطقسا له
وهو اسطقس وعنصر للنبات والفلك هو ركن وليس باسطقس
ولا عنصر لصورته ولصورته موضوع وليس له عنصر ولا هيولى
اذ اعني بالموضوع محل لا امر فيه بالفعل ولم يحل به محل متقوم بنفسه واعني
بالهيولى محل والعنصر محل هو بالقوة شيء ما يكون عنه فلم يعن بالهيولى
الجوهر المستكمل بكمال يحله وهذه الاشياء التي هي الهيولى والموضوع
والعنصر والمادة والاسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض
حد الطبيعة الطبيعة مبدأ اول بالذات لحركة ما هو فيه بالذات
وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي والقوم الذين جعلوا
في هذا الحد زيادة وقالوا انها قوة سارية في الاجسام هي مبدأ كذا وكذا
فقد سهوا واخطؤوا لان هذه القوة المستعملة في هذا الموضع انما
هو مبدأ تغير في غير المتغير فكأنهم قالوا ان الطبيعة هي مبدأ تغير وثبات
ذاتيات وقد يقال طبيعة للعنصر وللصورة الذاتية وللكلية للحركة
التي عن الطبيعة تشابه الاسم والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على

المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الاعضا وعلى الحركات وعلى
النفس النباتية وسيحد كل واحد من هذه حد الطبع الطبع هو كل
هيئة يستكمل بها نوع من الانواع سوا كانت فعليا او انفعاليا وكانها
اعم من الطبيعة وقد يكون الشي من الطبيعة وليس على الطبع مثل الاصبع
الزائدة وشذ ان يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست
بالطبع بحسب الطبيعة الكلية حد الجسم الجسم اسم مشترك يقال على
معان فيقال جسم لكم متصل محدود ممسوح في ابعاد ثلثة بالقوة ويقال
جسم للصورة يمكن ان تفرض فيها ابعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا
ذات حدود متعينة ويقال جسم للجوهر مولف من هيولى وصورة
بهذه الصفة والفرق بين الكم وبين هذه الصورة ان قطعة من الماء
والشمع كلما تبدل شكله تبدلت فيه الابعاد المحدودة الممسوحة
ولم يبق واحد منها بعينه واحدا فيه بالعدد وتبقى الصورة التي
لهذه الاحوال وهي جسميته واحدة بالعدد من غير تبدل ولا تغير
وكذلك اذا تكاثف وتخلخل لم يستحل صورته الجسمية واستحال
ابعاد فاذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة
التي هي من باب الجوهر حد الجوهر الجوهر اسم مشترك يقال
جوهر لذات كل شي كان كالانسان او كالبياض ويقال جوهر
لكل موجود ذاته لا يحتاج في الوجود الى ذات اخرى تقارنها حتى
يقوم بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ويقال جوهر لما كان
بهذه الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد متعاقبا عليه ويقال
جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلح الفلاسفة
القدماء

القدماء منذ عهد ارسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا
بين الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع
الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه بالفعل متقوم له ولا باس بان
يكون في محل فليس في موضوع وكل موجود وان كان كالبياض
والحرارة والحركة فهو جوهر بالمعنى الاول والمعنى الاول جوهر بالوجه
الثاني والرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثالث والهيولى
جوهر بالمعنى الثاني والثالث والصورة جوهر بالمعنى الخامس وليس
جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع ولا مشاحة في الاسماء
حد العرض العرض اسم مشترك يقال عرض لكل موجود في محل
ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي
المحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو العرضي ويقال عرض لكل معنى
يحمل على الشي لاجل وجوده في اخر يقارنه ويقال عرض لكل معنى
وجوده في اول الامر لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط والابيض
اي الشي والبياض الذي يحمل على قفنس والثلج ليس هو عرضا بالوجه الاول
والثاني وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذي
هو محمول غير مقوم هو جوهر ليس في موضوع ولا في محل بل البياض
هو كذلك ثم البياض لا يحمل على قفنس والثلج الا بالاشتقاق
ولا يحمل كما هو وحركة الارض الى سفل عرض بالوجه الاول والثاني والثالث
وليس عرضا بالوجه السادس والخامس والرابع بل حركة الى فوق هو عرض
بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس والرابع
حد الملك الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير مائت

موجود للشيء [illegible] ويقال عرض لكل معنى [illegible]

وهو واسطة بين الباري عز وجل والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه
نفسي ومنه جسماني حد الفلك هو جرم بسيط كري غير قابل للكون
والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه حد الكوكب
هو جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك من شأنه ان ينير غير
قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه حد الشمس
هو كوكب اعظم الكواكب كلها جرما واشدها ضوءا ومكانه الطبيعي في الكرة
الرابعة حد القمر هو كوكب مكانه الطبيعي في الفلك الاول من شأنه الاسفل
ان يقبل النور من الشمس على اشكال مختلفة ولونه الذاتي الى السواد
حد الجن هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شأنه
ان يتشكل باشكال مختلفة وليس هذا رسمه بل معنى اسمه حد النار
هي جرم بسيط طباعه ان يكون حارا يابسا متحركا بالطبع عن الوسط
ليستقر تحت كرة القمر حد الهواء هو جرم بسيط طباعه ان يكون
حارا رطبا مشفا لطيفا متحركا الى المكان الذي تحت كرة النار وفوق
كرة الماء والارض حد الماء الماء جرم بسيط طباعه ان يكون باردا
رطبا متحركا بالطبع الى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق
الارض حد الارض الارض جرم بسيط طباعه ان يكون باردا
يابسا متحركا الى الوسط بالطبع فيه حد العالم العالم هو مجموع الاجسام
الطبيعية البسيطة كلها وقد يقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة
كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل حد الحركة الحركة كمال
اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من
القوة الى الفعل لا في آن واحد واما حركة الكل فهي حركة الجرم الاقصى على

الوسط

السعتر

الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط واسرع منها حد الدهر
بقضايا الصانع وهو المعنى المعقول من اضافة الثبات الى النفس في
الزمان كله حد الزمان الزمان بقضايا المصنوع وهو مقدار الحركة من
جهة المتقدم والمتأخر حد الآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي
والمستقبل من الزمان وقد يقال ان الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل
بالآن الحقيقي من جنبيه حد النهاية هي ما يصير الشيء ذو الكمية الى حيث
لا يوجد وراءه منه شيء فيه حد ما لا نهاية له هو كمية اي اجزاءه اخذت
وجدت منه شيئا خارجا عنه غير مكرر حد النقطة النقطة ذات غير
منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط حد الخط هو مقدار لا ينقسم
في غير جهة امتداده بوجه ما وهو نهاية السطح حد السطح مقدار يمكن
ان يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم حد البعد
البعد هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين يمكن الاشارة الى جهته
ومن شأنه ان يتوهم فيه ايضا نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق
بين البعد وبين المقادير المتصلة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي
من غير سطح مثاله انه اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله بالفعل
نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط ولكن اذا توهم فيه خطان
متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون ذا ابعاد سطحي
اذا انفصل بالفعل باحد وجوه الانفصال وانما يكون فيها خط اذا كان
فيها سطح فوق ادنى بين الطول والخط والعرض والسطح لان البعد الذي
بين النقطتين المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين
هو عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض حد

المكان المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر
الجسم المحوي ويقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل
ويقال مكان بمعنى ثالث الا انه غير موجود وهي ابعاد مساوية لابعاد
المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن فان كان يجوز ان يخلو من غير متمكن كان
نفسها هي الخلاء وان كان لا يجوز الا ان يشغلها جسم كانت هي ابعادا غير
الابعاد الخلائية الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود الخلاء
بعد يمكن ان نفرض فيه ابعاد ثلاثة قائمة لا في مادة من شانه ان يملاه جسم
وان يخلو عنه الملأ هو جسم من جهة ما يمانع ابعاده دخول جسم آخر فيه
العدم الذي هو ضد الملكة هو ان لا يكون في شيء ذات شيء من شانه
ان يكون فيه السكون هو عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك بان يكون
في شيء حال واحد من الكم والكيف والاين والوضع زمانا فيوجد عليه
في آنين السرعة كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان
قصير البطء كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل
الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة
الى جهة ما الخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع
الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع الحرارة
كيفية فعلية محركة لما تكون هي فيه الى فوق باحداثها الخفة فيعرض ان
تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف
في الكثيف وتكاثفا من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده اللطيف
البرودة كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات
لحصرها الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف

اقول

اقول يجب ان نسقط من الحدين ما اورد لتفهيم اللفظ ويستعمل الباقي
الرطوبة كيفية انفعالية تقبل الحصر والتشكل الغريب بسهولة
ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسها ووضعها اللذين يجب وجو
دهما في الطبع اليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر
والتشكل الغريب عسرة الترك له والعود الى شكلها الطبيعي الخشن
هو جرم سطحه ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع الاملس هو جرم سطحه
ينقسم الى اجزاء متساوية الوضع الصلب هو الجرم الذي لا ينغمز
سطحه الى داخله الا بعسر اللين هو الجرم الذي يقبل ذلك
بسهولة الرخو جرم لين سريع الانفصال الهش جرم
صلب سريع الانفصال المشف جرم ليس له في ذاته لون ومن شانه
ان يرى بتوسطه لون ما وراءه التخلخل اسم مشترك يقال للتخلخل
لحركة الجرم من مقدار الى مقدار اكبر من غير ان يصير قوامه ارق مع وجود
اتصاله ويقال للتخلخل للكيفية التي هي القوام ويقال تخلخل لحركة اجزاء الجسم
عن تقارب منها الى تباعد يتخللها جرم ارق منها وهذه حركة في
الوضع والاول في الكيف ويقال تخلخل لهيئة وضع الاجزاء على هذه
الصفة ويفهم ضد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه مشترك يقع على
اربعة معان مقابلة لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والآخر كيفية
والثالث حركة في الوضع والرابع وضع الاجتماع وجود اشياء
كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله التماسان
هما اللذان نهايتاهما معا في الوضع ليس يجوز ان يقع بينهما شيء ذو وضع
المداخل هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد

المتصل اسم مشترك يقال لثلثة معان احدها هو الذي يقال انه متصل
في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم وحده انه ما من شانه ان يوجد
بين اجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل للانقسام بغير نهاية والثاني
والثالث يعني المتصل بغيره فانهما من عوارض الكم المتصل
بالمعنى الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان
نهايتاهما واحدة والثاني حركة في الوضع ولكن مع وضع وكل ما نهايته
ونهاية شيء اخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي الزاوية والمعنى
الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان
المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية
الاخرى في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها
ببعض واتصال الرطوبات بالعظام واتصال المومياء بالهوا
وبالجملة كل مماس ملازم عسر القبول المقابل للمماسة الاتحاد
اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك اشياء في محمول واحد ذاتي او عرضي
مثل اتحاد الفرس والثلج في البياض والثور والانسان في الحيوان
ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم
والرائحة في التفاحة ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول
في ذات واحدة كحصول الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد
لاجتماع اجسام كثيرة اما بالتباين كالمدينة واما بالمماسة كالكرسي
والسرير واما بالاتصال كاعضاء الحيوان واحق بهذا الباب
باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع اجسام كثيرة
لبطلان خاصيتها لاجل ارتفاع حدودها المشتركة لبطلان نهاياتها

الاولى

بالاتصال

بالاتصال التتالي كون الاشياء التي لها وضع ليس بينها شيء اخر
من جنسها التوالي هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبداء
محدود وليس بينهما شيء اخر من بابهما حد العلة العلة كل ذات
وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا
بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل حد المعلول المعلول كل ذات
وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده
ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا
من وجوده هو ان يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود انما
يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى موجودة
بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ويكون لها في نفسها الامكان
فيكون لها في نفسها لا بشرط الامكان ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب
ولها في نفسها بشرط لا علة الامتناع وفرق بين قولنا لا بشرط وبين
قولنا بشرط لا كالفرق بين قولنا عرض ابيض وبين قولنا عرض لا ابيض
واما معنى قولنا مع وجوده هو ان يكون اي واحد منهما فرض موجودا
لزم ان يعلم ان الاخر موجود واذا فرض مرفوعا لزم ان الاخر مرفوع
والعلة والمعلول معا بمعنى هذين اللزومين وان كان وجههما اللزومين
مختلفين لان احدهما وهو المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الاخر
قد كان بذاته موجودا حتى وجد منه ذاته واما الاخر وهو العلة فلو فرضت موجودة
لزم ان يتبع وجودها وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعا لزم ان يحكم ان
العلة كانت اولا مرفوعة حتى يصح رفعه الان رفع المعلول اوجب
رفع العلة واما العلة فاذا رفعناها وجب رفع المعلول لا كان العلة التي

سى دفعها حد الابداع الابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما تاثير
شئ لا عن شئ ولا بواسطة شئ والمفهوم الثاني ان يكون للشئ وجود مطلق
عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد الذي له في ذاته
افقادا تاما حد الخلق الخلق اسم مشترك فيقال خلق لافادة وجود كيف
كان ويقال خلق لافادة وجود حاصل تحت (عن) مادة وصورة كيف كان
ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد ان يكون لم يتقدمه وجودها بالقوة
لتلازم المادة والصورة في الوجود حد الاحداث الاحداث
يقال على وجهين احدهما زماني والاخر غير زماني ومعنى الاحداث الزماني
ايجاد شئ بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق ومعنى الاحداث
الغير الزماني هو افادة الشئ وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود
لا بحسب زمان دون بل في كل زمان كلا الامرين حد القديم
القديم يقال على وجوه فيقال قديم بالقياس وقديم مطلقا
فالقديم بالقياس هو شئ زمانه في الماضي اكثر من زمان شئ آخر
هو قديم بالقياس اليه واما القديم المطلق فهو ايضا يقال
على وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذي
بحسب الزمان فهو الشئ الذي وجد في زمان ماض غير متناه
واما القديم بحسب الذات فهو الشئ الذي ليس لوجود ذاته
مبدا به وجب فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدا زماني
والقديم بحسب الذات هو الذي له مبدا يتعلق به وهو الواحد
الحق تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
تم كتابه في يوم السبت ٩ شوال سنة ٥٢٩

١٥

رساله حدوث عالم

بسم الله الرحمن الرحيم والثقة بالله العليم الحكيم

الحمد لله الذي تفرد بالقدم والازلية وخص بالوجوب
والسرمدية واستاثر بالالهية والخالقية وسلك بنا
بلطفه الكافي شرايع النجاة وترجيح ما هو الحق في كثير
من المسائل النزاعية الواقعة في المعقولات و
المنقولات والصلوة والسلام على افضل الرسل
وسيد الكل في الكل محمد خاتم النبيين وعترته الطاهرين
المعصومين اما بعد فيقول افقر خلق الله الغني
محمد الشهير بشمسا الجيلاني غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع
من له حق عليهما وعليه ووفقنا لتبيان ما هو الصواب
في معضلات الشفاء والاشارات هذه رسالة
في اثبات حدوث العالم قد انتفت عني بمحض فضل
ربي مشتملة في مقدماتها ما لا يخفى على المتتبع الماهر لكن
ترتيب تلك المقدمات على وجه يؤدي الى حدوث العالم
ودفع الشكوك والشبهات على ما يجري في هذه الرسالة

ما يحقق بها وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وارجو من كرام
العالم العام ان يجعلها وسيلة شريفة ليوم القيام و
ان يجعلها محفوظة عن عناد اهل الشر والفساد ومن خبث
المتعلمين الذين لم يتعلموا الالم ولا لم من الاستاد
ولم يتعودوا سلوك طريق الرشاد والسداد فها
انا اشرع في المقصود متوكلا على منبع الخير والجود
فنقول ان المحققين قالوا بالوجود الذهني واثبتوه و
قالوا ان للاشياء وجودا بانفسها في الذهن وقالوا
بان العرضيات ليست في مرتبة الذات والذاتيات
لان الماهية من حيث هي ليست الا هي ففي مرتبة الماهية من حيث
هي لا صدق الا للذات والذاتيات وجميع العرضيات
كاذبة في تلك المرتبة فيصدق سلب العرضيات حتى الوجود
ايضا في تلك المرتبة ولو لم يكن تلك المرتبة العقلية لما امكن
التمييز بين الوجود وبين الماهية ولما امكن التمييز بين المعروض
الذي هو الماهية وبين العارض الذي هو الوجود فاثبات

هذه المرتبة العقلية ضروری لاثبات کثیر من الاحکام العقلیة
کما ان اثبات اصل الوجود الذهنی ضروری لکثیر من الاحکام
العقلیة فیصدق فی تلک المرتبة سلب العرضیات
سلبا بسیطا تحصیلیا لا سلبا عدولیا لان سلب العدولی
یرجع الی ربط السلب لا سلب الربط ولما کان فی مرتبة
المهیة ما هو عین المهیة فلا صدق لما هو خارج عن المهیة
من حیث هی فی تلک المرتبة لان الذاتیات والعرضیات
انما یتمیز احدهما عن الاخری عند العقل فی تلک المرتبة التی
هی التفات العقل الی الذاتیات فقط دون العرضیات
ولیس الالتفات الا الوجود الذهنی فثبت الوجود
الذهنی وثبت ظرف التمایز بین الذاتیات والعرضیات
فجمیع العرضیات ای الامور الخارجة عن المهیة سواء
کانت امورا وجودیة او امورا عدمیة کاذبة فی مرتبة
المهیة من حیث هی ولا یکون شیء منها ثابتة للمهیة من حیث
هی فی مرتبة المهیة من حیث هی واذا لم یکن شیء منها ثابتة

فی تلک

[illegible]

وهو الظرف للتمایز بین الذاتیات والعرضیات

فی تلک المرتبة فیکون معدومة فی تلک المرتبة لانه لا واسطة
بین الوجود والعدم کما هو المحقق واذا کانت جمیعها معدومة
فی تلک المرتبة یلزم صدق سلب تلک المرتبة الامور ای صدق
فی تلک المرتبة سلبا بسیطا تحصیلیا لان مصحح صدق ذلک
السلب لیس الا عدم تلک الامور فی تلک المرتبة والمفروض
ان عدم تلک الامور واقع فی تلک المرتبة فیصدق السلب
البسیط فی تلک المرتبة بلا مریة وبما حققنا یندفع توهم
جواز ارتفاع النقیضین فی المرتبة ولما ثبت صدق السلب
البسیط فی تلک المرتبة یلزم انفکاک المهیة من حیث هی عن
جمیع الامور الخارجة عنها فی تلک المرتبة وان کانت
غیر منفکة عنها وملحوظة معها فی نحو من انحاء الوجود بحسب
نفس الامر ومن انفکاک المهیة عن عرضیاتها فی مرتبة من
حیث هی یلزم تقدم المهیة علی عرضیاتها لان مفهوم التقدم
لا یتجرد عن الانفکاک ولا یتحقق بدون الانفکاک فی ظرف
یتحقق فیه التقدم کما ان التقدم الزمانی او المکانی لا یتحقق

بدون انفكاك المتقدم عن المتاخر لا يتصور الا في ظرف
التقدم فيصح ثبوت التقدم للمتقدم هو الانفكاك وجود المتاخر
عن وجود المتقدم والانفكاك وجود المتاخر عن وجود المتقدم
لا يتصور الا ان يكون المتاخر معدوما في الظرف الذي
يثبت التقدم للمتقدم لانه لو كان المتاخر موجودا في الظرف
الذي يكون التقدم ثابتا للمتقدم والتاخر والمعية امور
متنافية غير مجتمعة بالقياس الى شيء واحد فظهر مما حققنا
انه لا بد في كل تقدم من تحقق ثابت لامرين في ظرف ما امرين
احدهما انفكاك المتاخر عن المتقدم في ظرف التقدم و
ثانيهما عدم المتاخر في الظرف الذي يثبت التقدم للمتقدم
واذا تحفظت ما تلونا عليك فاعلم ان العلة والمعلول ليست
بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا تتحقق الا بين
امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية ولا شك في ان
العلة والمعلول بينهما علاقة افتقارية لان للمعلول علاقة
افتقارية الى علته فلا يتصور بينهما معية ذاتية بل لا بد

ان يكون

ان يكون ذات العلة متقدمة على ذات المعلول ووجود العلة
ايضا متقدم على وجود المعلول لان العقل الغير المشوب
بالوهم يحكم بان العلة قد وجدت فوجد المعلول بعليته
او ثم وجد المعلول بعليته على ما قال الشيخ في الاشارات
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان
وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود
الا حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس
يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر
وهذا مثل ما نقول تحركت يدي فتحرك المفتاح او ثم
تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او
ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية
بالذات انتهى كلامه وقال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي

اي من جملة الوجوه الكثيرة

اي المتاخر

اي الا الآخر الذي هو العلة

[illegible] ان يكون من قولنا العلة متقدمة على المعلول ه

فی شرح هذا المقام بعد نقل اعتراض فخر الدین الرازی و
ذکر الاعتراض هو ما قاله بقوله ان کان المراد من تقدم
العلة على المعلول هو ان المؤثر فی الشیء مؤثر فیه وهذا تکرار
خالی عن الفایدة وان کان المراد شیئا اخر فلا بد من افادة
تصوره هذا اعتراضه بعبارته وبعد نقل هذا الاعتراض
قال الشیخ المحقق و اقول تقدم الشیء الذی منه الوجود على
الشیء الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببدیهة العقل ولیس
الغرض من هذه البیانات والامثلة تعریفه ولا اثباته
بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدم الزمانی فان
الجمهور یظنون ان وجود التقدم الزمانی شرط فی وجود
هذا التقدم انتهى کلامه وحاصله ان تقدم العلة على المعلول
تقدما بالذات امر بدیهی لان کل امرین بینهما علاقة
افتقاریة یحکم العقل بداهة بتقدم المفتقر الیه على المفتقر
بالذات ولیس التقدم منحصرا على التقدم الزمانی کما
ظنه الجمهور لان المالوف عندهم هو التقدم الزمانی

فالتقدم

فالتقدم عندهم هو التقدم الزمانی ولهذا قالوا بان وجود
العالم بعد عدمه انما یکون بعدیة زمانیة بمعنى ان العالم کان
معدوما فی الازل فی زمان موهوم ثم وجد بعد عدمه فی زمان
اخر موهوم ایضا لانهم لم یعقلوا شیئا خارجا عن الزمان ولقد
بسطنا هذا البحث وکشفنا ما هو الحق فی حواشینا على الالهیات
التجرید وشرحه الجدید والحاشیة التی علقها العلامة الخفری علیها
فارجع الیها وسیجی الملخص فی هذه الرسالة ایضا وقوله
الوصول اشارة الى ان ماهیة التقدم هو الوجود وقال
الشیخ فی الهیات الشفا التقدم والتاخر وان کانا مقولا
على وجوه کثیرة فانها تکاد تجتمع على سبیل التشکیک فی شیء
وهو ان یکون للمتقدم من حیث هو متقدم شیء لیس للتاخر
ویکون لا شیء للتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور
عند الجمهور هو التقدم فی المکان والزمان انتهى کلامه
والغرض من نقل تلک الاقوال ان الحکماء وارباب البصیرة
من العقلاء قایلون بان العلة متقدمة على معلولها بالذات

[illegible] من تلک الوجوه الکثیرة
هو الامر المشترک هو ان یکون للمتقدم ...

وثبوت التقدم الذاتي للعلة على معلولها ليس بفرض فارض
واختراع مخترع فكما ان العلة يحمل عليها انها شيء وانها علة
وانها واحدة بحسب نفس الامر فكذلك يحمل عليها انها متقدمة
على معلولها بالذات بحسب نفس الامر وكل محمول يكون محمولا
بحسب نفس الامر لابد ان يكون مصحح الحمل امرا واقعيا في نفس الامر
والا لم يكن المحمول محمولا بحسب نفس الامر والضابطة الكلية
في الحمل ان كل محمول يحمل على موضوع ولا يكون ذلك
المحمول محمولا اختراعيا محضا فذلك فرع تحقق مصحح حمل ذلك
المحمول ويكون ذلك المصحح متحققا في ذلك الموضوع فلا يخلو
من ان يكون ذلك المصحح في مرتبة الذات والذاتيات
فذلك المحمول محمول ذاتي نحو الانسان حيوان ناطق و
الانسان حيوان والانسان ناطق ام لم يكن ذلك المصحح في
مرتبة الذات والذاتيات بل يكون ذلك المصحح في المرتبة
المتاخرة عن الذات والذاتيات فذلك المحمول محمول عرضي
نحو الانسان شاعر فان ذلك المحمول محمول عرضي لان

مصحح حمل شاعر ليس في مرتبة ذات الانسان ولا في مرتبة
ذاتيات الانسان والا يلزم ان يكون كل انسان شاعرا
بل يكون مصحح حمل شاعر هو الموزونية المتاخرة عن ذات
الانسان وذاتياته فكل محمول اما محمول ذاتي او محمول عرضي
اذا عرفت هذا فنقول حمل متقدم على العلة ليس من قبيل
حمل الذاتيات بل يكون من قبيل حمل العرضيات ومصحح
حمل العرضيات لابد ان يكون متحققا في المرتبة المتاخرة عن
الذات والذاتيات ولا يجوز ان يكون حمل متقدم على
العلة من قبيل حمل الذاتي لان حمل الذاتي لا يتوقف ثبوته
على غير الذات وحمل متقدم متوقف على غير الذات والذاتي لانه يتوقف
على الامر الخارج عن الذات والذاتي لانك قد عرفت
ان التقدم لا يتصور بدون انفكاك المتقدم في ظرف المتاخر عن
التقدم والانفكاك المتاخر عن المتقدم في ظرف التقدم
لا يتصور الا بان يكون المتاخر معدوما في ظرف وجود
المتقدم للمتقدم فلذلك ثبوت التقدم للمتقدم امر ان

زائد

احدهما وجود المتقدم في ظرف التقدم وثانيهما تحقق عدم المتاخر
في ظرف ثبوت التقدم للمتقدم ولما كان التقدم امرا ثابتا
للعلة بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون عدم المتاخر ايضا
واقعا في نفس الامر لان عدم المتاخر مصحح لذلك التقدم
ولا ثبوت للتقدم بدونه ونفس الامر منحصرة في الذهن و
الخارج فلا مخ من ان يكون ظرف ثبوت التقدم هو الذهن
او الخارج فنقول متى وضع يكون بين العلة والمعلول معية
خارجية كحركة اليد والمفتاح فلا يكون ظرف ثبوت التقدم
للعلة نفس الخارج لان المعية الخارجية والتقدم الخارجي
بالقياس الى امر واحد في الخارج متنافيان والمتنافيان
لا يجتمعان ولو بآن علة بل لا بد ان يكون ظرف ثبوت التقدم
للعلة هو الذهن فقط اذا عرفت هذا فنقول ان كان العالم
ازليا كما تقول القائلون بقدم العالم فالعقل الاول صادر
اول ويكون وجوده مع وجود الواجب جل شانه في الخارج
ولا انفكاك بينهما بحسب الوجود الخارجي كحركة اليد والمفتاح

بلغ

وقد ثبت

وقد ثبت ان العلة متقدمة على المعلول بالذات بحسب نفس الامر
فذلك التقدم بحسب ان يكون في الخارج او الذهن ولما
كان المفروض المعية الخارجية فلا بد ان يكون ظرف ثبوت
التقدم للعلة هو الذهن فقط فلا مخ من ان يكون ذلك الذهن
هو ذهن الحق قبل الصادر الاول وهو بط لانه يلزم ان
لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا وايضا ننقل
الكلام الى ما هو قبل الصادر الاول ويلزم التس او يكون ذلك
الذهن هو ذهن الصادر الاول فلا بد ان يحصل في ذهن
الصادر الاول حقيقة علته لا عنوانها لان المتصف بالعلية
والتقدم انما هو ذات العلة وحقيقتها لا عنوانها ولا بد
ان يحصل حقيقة الصادر الاول ايضا في ذهنه لا عنوانه
لان المتاخر انما هو ذات الصادر الاول لا عنوانه ولا بد
ان يكون حقيقة الصادر الاول اذا حصلت في ذهنه حاصلة
فيه في المرتبة المتاخرة عن وجود علته في ذهنه حتى يحصل
التقدم الذهني للعلة بالقياس الى معلولها فلا بد ان يحصل

في ذهنه صورتان احديهما صورة علمية وثانيتهما صورة نفس ذاته
فيلزم ان يكون الصادر الاول عالما بذاته علما حضوريا
وعلما حصوليا ايضا في آن واحد ودفعة واحدة والمعلوم
الواحد المعين بالقياس الى عالم واحد معين لا يجوز ان يكون
معلوما بالعلم الحصولي والحضوري معا لان المعلوم بالعلم
الحضوري يرجع الى ان المعلوم حاضر بذاته عند العالم لا بصورته
والمعلوم بالعلم الحصولي يرجع الى ان المعلوم حاضر عند العالم
بصورته لا بذاته ففي العلم الحصولي لا بد من التكثر لانه
لا بد من الصورة وذي الصورة وفي العلم الحضوري لا بد
من انتفاء الصورة وذي الصورة فالعلم الحضوري والحصولي
نوعان من العلم متنافيان ولا يمكن اجتماعهما لانه لا يجوز ان
يكون معلوم واحد شخصي معلوما لعالم واحد شخصي بالعلم
الحضوري والحصولي معا لانهما متنافيان كالوجود الذهني
والخارجي فكما ان اجتماعهما في ظرف واحد ممتنع كذلك اجتماع
العلم الحصولي والحضوري لمعلوم واحد بالقياس الى عالم واحد

قال

قال ولان المعلوم بالعلم الحضوري معناه ان المعلوم حاضر عند
العالم باعتبار الوجود الاصيل والوجود العيني والمعلوم
بالعلم الحصولي معناه ان المعلوم حاضر عند العالم باعتبار
الوجود الظلي لا العيني فلا يجوز اجتماعهما بالقياس الى معلوم
واحد شخصي لانهما متنافيان لا يجتمعان ولو بالف علة فكيف
يجوز ان يكون العالم الواحد الشخصي معلوما لذاته بالعلم الحضوري
والحصولي معا دفعة واحدة مجتمعة وبالجملة المعلوم بالعلم
الحضوري هو الشخص الخارجي والمعلوم بالعلم الحصولي هو الشخص
الذهني ولا شك ان الشخص الذهني غير الشخص الخارجي
فالمعلوم بالعلم الحضوري يجب ان يكون امرا والمعلوم بالعلم
الحصولي امرا اخر لان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل
والوجود الخارجي وجود اصيل غير ظلي فاذا كان الوجود
الذهني والخارجي امران متنافيان فلا يجوز ان يكون هو
شخص بعينه موجودا بوجود ذهني ووجود خارجي مع
بقاء تشخصه بعينه بل يجب ان يكون الموجود بالوجود الذهني

شخصا والموجود بالوجود الخارجي شخصا آخر غيره كما يظهر بادنى
تامل وان اغمضنا عن ذلك فنقول الصورتان الحاصلتان
في الصادر الاول امران قائمان بذهن الصادر الاول
فيكونان صورتين علميتين للصادر الاول وجميع العلوم
فائضة من حضرته جل شانه لان جميع العالمين سوى الواجب جل شانه
قابلون للعلم لا فاعلون له فلا بد لها من علة فاعلية وجميع
علوم الصادر الاول وجميع كمالاته غير العلم ايضا لا يكون
منفكة عن ذاته بل هي ثابتة لذات الصادر الاول مع وجوده
في الازل على تقدير كون الصادر الاول ازليا فكما ان الواجب
جل شانه ليس له تقدم على الصادر الاول في الخارج على تقدير
ازلية الصادر الاول بل الثابت له التقدم هو التقدم
الذهني فقط فكذلك ليس للواجب جل شانه تقدم على
الصور العلمية للصادر الاول في الخارج فلا بد ان يكون
تقدم الواجب جل شانه على الصور العلمية تقدما ذهنيا آخر
غير التقدم الذي يكون بالقياس الى الصادر الاول في الصورتين

العلميتان

بلغ

العلميتان القائمتان بالصادر الاول يكونان امرين معلولين
ازليين كنفس الصادر الاول والمفروض ان العلة يجب
ان يكون لها تقدم على المعلول بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون
للعلة المفيضة لهاتين الصورتين تقدم عليهما ايضا
كالتقدم على نفس الصادر الاول وذلك التقدم ليس الا في
الذهن فلا بد ان يحصل علة الصورتين في ذهن الصادر الاول
متقدمة عليهما لان ظرف ثبوت التقدم للعلة على المعلول
منحصر في الذهن على تقدير كون المعلول ازليا فلا بد من انفكاك
العلة عن المعلول في الوجود الذهني بمعنى ان يكون العلة موجودة
في الذهن في مرتبة من الذهن ولا يكون المعلول موجودا في
تلك المرتبة ولما كان كل موجود في الذهن وجودا علميا
معلولا فيكون هو معلولا ايضا والعلة لها تقدم على المعلول
فلا بد من تقدم آخر وهكذا الى غير النهاية بالفعل فيلزم التسلسل
المحال وايضا نقول ملاحظة الامور الغير المتناهية بالفعل
لا شك في جوازه اجمالا فح نقول جميع السلسلة المتسلسلة

الغير المتناهية بالفعل لكون ايضا ممكنا معلولا فلا بد ان يكون
متأخرا عن العلة في الذهن ايضا وهكذا فلا ينتهي الى حد
جميعا صح
فيلزم التسلسل في جانب العلل الفاعلية والصدورية ويلزم
ايضا ان يكون ما فرضنا انه جميع المعلولات لا يكون جميع
المعلولات بل بعضها فالتأخر بحسب الوجود الذهني يلزم
للتسلسل ولزوم التسلسل غير واقع وبالجملة يلزم ترتب امور
غير متناهية مجتمعة موجودة في الواقع وترتب امور غير
مجتمعة صح
متناهية موجودة في نفس الامر محال برهانا واتفاقا بين
الحكماء والمتكلمين فان قيل كيف لا يلزم التسلسل لان العلة اذا
حصلت في العقل هذا المفهوم الواحد كاف في الحكم
بالتقدم بمعنى ان العقل الاول يلاحظها ويحكم بان شيئا من
موجودا صح
معلولاتها لا يكون في مرتبة وجودها بل يكون وجود جميع
معلولاتها متأخرا عن وجودها ويكون وجود جميع المعلولات
في المرتبة المتأخرة عن وجود تلك العلة الموجودة في
العقل الاول ومثل ذلك ما اذا كان العالم حادثا غير

ازلي

غير ازلي فان علة العالم موجودة في الازل منفكة عن وجود
العالم في الخارج وذلك الوجود الواحد الازلي الخارجي
كاف في تقدمها على معلولاتها (وجودات جميع صح) قلت هذا قياس مع الفارق
لان العالم اذا كان حادثا وعلته ازلية فيكون علة العالم
موجودة في الخارج بوجود لا يكون ذلك الوجود معلولا
ويكون وجودات اجزاء العالم منتهية الى علة لا يكون
وجودها معلولا فلا يلزم التسلسل بخلاف ما اذا كان العالم
ازليا لا يكون تقدم وجود علة العالم على وجود العالم
تقدما في الخارج بل في الذهن فقط فيكون ظرف تقدم
وجود العلة على وجود المعلول منحصرا في الوجود الذهني
فيكون العلة الموجودة في الذهن متقدمة على معلولها في
الذهن فالمتقدم هو الوجود الذهني لا الوجود الخارجي
وكل وجود ذهني معلول لان الوجود الذهني موقوف على
الذهن لانه لولا الذهن لم يحصل الوجود الذهني ايضا فالوجود
الذهني متوقف على امر اخر وكل امر متوقف على امر اخر

يكون معلولا له فجميع الوجودات الذهنية معلولات وايضا
الوجود الذهني ما كله الى العلم الحصولي فيكون الوجود الذهني
هو وجود الصور العلمية للذاهن وكل صورة علمية صفة للعالم
الذي يكون تلك الصورة قائمة به وكل صفة معلولة لموصوفها
لتحقق العلاقة الافتقارية بين الصفة والموصوف وح والا يلزم
الانتهاء الى وجود متقدم لا يكون له علة بل لما كان التقدم بحسب
الوجود الذهني فيكون كل متقدم ذهني معلولا وكل معلول له علة
متقدمة عليه فيلزم التسلسل الخ فان قيل لا يجوز حصول حقيقة الواجب
بالذات في الذهن لان كل موجود ذهني ممكن فلو حصل الواجب
بالذات في الذهن لزم انقلاب الماهية قلنا هذا الكلام حق
وبيان لضعف واحد من التسلسل الذي ذكرناه فعلى تقدير كون
العالم ازليا يلزم التسلسل الذي ذكرنا واثبات لزوم التسلسل
مبني على المماشاة مع الخصم في جواز حصول حقيقة الواجب
بالذات في الذهن وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية
وبالجملة اذا كان العالم ازليا ويكون ظرف تقدم وجود

علة العالم

علة العالم على وجود العالم هو الذهن فقط يلزم محذوران
احدهما انقلاب الماهية وثانيهما التسلسل الخ وكل واحد من
المحذورين يكون امرا برأسه لكن لزوم التسلسل مبني على
المماشاة وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية واعلم ان القائلين
بقدم العالم قائلون بتقدم العلة على المعلول بحسب نفس الامر
وهذا التقدم اتفاقي بين جميع الحكماء بل بين جميع العقلاء
ولهذا ادعى المحقق الطوسي قدس سره القدوسي البداهة فيه
كما نقلنا عنه سابقا وبعد القول بوجوب تقدم العلة على
المعلول لا يصح القول بازلية العالم والا يلزم التسلسل المحال
وانقلاب الماهية ايضا على ما عرفت شروحها فالقول بازلية
العالم ملزوم للمح وملزوم المح غير واقع فازلية العالم غير
واقع فبطل قدم العالم وثبت حدوثه لانه لا واسطة
بين القدم والحدوث فان قيل لا يلزم من القول بتقدم العلة
على المعلول بحسب نفس الامر انفكاك العلة عن المعلول في
ظرف ما من نفس الامر لان المراد من التقدم الذي يكون ثابتا

[illegible]

بحسب نفس الامر بان يكون ذات
المحتاج لا يكون في درجة ذات
المحتاج اليه واذا لم يكن ذاته
في درجة ذاته فيجب ان لا يكون
بينهما معية ذاتية وعدم المعية الذاتية
مستلزم لتاخر ذات المحتاج عن ذات المحتاج اليه
فيلزم ان يكون المحتاج اليه سابقا والمحتاج
لاحقا بحسب نفس الامر لا بفرض فارض
واعتبار معتبر ولا يتحقق السبق واللحوق
بحسب نفس الامر الا بتحقق نحو من الانفكاك
الواقع بحسب نفس الامر الانفكاك
فلابد من وجود نحو من انحاء الانفكاك
بحسب نفس الامر والا يلزم ان لا يصح
الحكم بالسبق واللحوق بحسب نفس الامر
والمفروض خلافه فوجب نحو من الانفكاك لوجود
مصحح ذلك الانفكاك وهو العلاقة الافتقارية
والانفكاك بحسب نفس الامر اما زماني او حالي
والاول مستلزم للخلف والثاني
وهو المطلوب منه سلمه الله

للعلة موصوفية ذات العلة بمعنى ان العلة يكون بحيثية لو لاحظها
لاحظ لكان يحكم بان العلة متقدم على معلولها والمعلول
متأخر عنها وهذه الحيثية ثابتة للعلة دائما سواء لاحظها
لاحظ او لا فيكون التقدم ثابتا للعلة بدون لزوم انفكاك
العلة عن المعلول في ظرف ما قلت حمل متقدم على العلة لا يخ
من ان يكون بحسب الفرض والاختراع كانيات الاغوال
او بحسب نفس الامر من دون الاختراع فان كان على التقدير الاول
فهو باطل باتفاق كافة العقلاء وان كان على التقدير الثاني
فيكون حمل متقدم على العلة بحسب نفس الامر ويكون المحمول
واقعيا لا اختراعيا وكل امر يكون محمولا على موضوع بحسب
الواقع ونفس الامر فلا يخ من ان يكون محمولا ذاتيا او محمولا
غير ذاتي ومصحح الحمل في المحمول الذاتي هو الذات والذاتيات
والمحمول الغير الذاتي لا يكون مصححه هو الذات والذاتيات بل لا بد
من امر اخر سوى الذات والذاتيات كالانسان مثلا فانه يحمل عليه
انه حيوان وانه ناطق ومصحح هذين المحمولين ليس امرا

عنه بل

عنه بل يكون امرا داخلا في قوامه ويحمل عليه ايضا انه كاتب
وشاعر وليس مصحح شيء من هذين المحمولين ذات الانسان
او ما هو داخل في قوامه بل يكون مصحح المحمولين المذكورين
امرا خارجا عن الذات والذاتيات ويحمل عليه ايضا
انه موجود ومصحح هذا الحمل ايضا ليس ذات الانسان
بما هو انسان ولا ما هو داخل في قوام ذات الانسان بل لا بد
من امر آخر وهو الاستناد الى الجاعل وكذا القياس في سائر
المحمولات الغير الذاتية فانه لا بد فيها من امر اخر سوى الذات
والذاتيات اذا عرفت هذا فنقول انه لا شك ان حمل
متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذات والذاتيات وذلك ظاهر بل لا بد
من الامر الآخر غير حمل الذات والذاتيات وذلك الامر الآخر
هو انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة لانه لا يتصور
التقدم الذي يكون بحسب نفس الامر الا بتحقق الانفكاك
بين وجود المتقدم وبين وجود المتأخر في نحو من انحاء
نفس الامر ووعاء من اوعية نفس الامر كما يظهر بادنى التفكر

فيجوز تقدم بعضه على بعض بحسب نفس الامر لابد من الانفكاك
بحسب نفس الامر ونفس الامر منحصر في الذهن والخارج
فلابد اما من الانفكاك الذهني او الخارجي والذهني
مستلزم للمقدمتين المذكورتين فتعين الخارجي وهو المطلوب
لانه مستلزم لبطلان ازلية العالم فيلزم حدوث العالم
كما هو اجماع اهل الملة من آدم الى الخاتم وعليهما وعلى آلهما
الصلوة والسلام من الله ومن الملائكة ومن جميع الامم
فان قيل اذا حصلت حقيقة العلة في الذهن فلها
اعتباران احدهما بما هي من غير ملاحظة شئ من العوارض
منها حضور الوجود الذهني لها وثانيهما ملاحظتها من حيث
التمثل الذهني والوجود الذهني ولا شك ان كلا منهما
من الاعتبارين اعتبار بحسب نفس الامر فيجوز ان يكون
بالاعتبار الاول علة لمعلولها وبالاعتبار الثاني معلولة
لعلتها فلا يلزم التاخر في الوجود قلت هذا غير مفيد لان
الكلام في ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول

اعلم ان هذا المسلك افاد حدوث ما سوى الله
من الممكنات فان من جملة الممكنات عند القائلين بزيادة
الصفات الكمالية في الواجب جل شانه صفاته
الكمالية لانهم قائلون بزيادتها في الواجب جل شانه
لكونهم قائلين بكونها ازلية فاذا بطلت ازلية
الممكن ذاتا يلزم بطلان ازلية الصفات الكمالية
ايضا فيلزم عدم اتصاف الواجب جل شانه
بالصفات الكمالية في الخارج اولا ثم
عاريا عن الصفات في الخارج وهذا امر شنيع ومن شنيع
ان يكون ما يثبت في الخارج وكذا الشيخ في الصفات العلى
كما يظهر بادنى تامل ... الشيخ في الامكان
حصول الكمال ...

لان القوم

لان القوم قاطبة جعلوا الوجود ما فيه التقدم وجعلوا طرف
التقدم الذهني وطرف المعية الخارج على ما صرحوا به
فاذا كان الوجود ما فيه التقدم فلابد ان يكون تقدم العلة
على معلولها باعتبار الوجود لا باعتبارها بما هي من دون
ملاحظة الوجود فلابد ان يكون العلة ماخوذة مع التمثل الذهني
والوجود الذهني واذا اخذت مع التمثل الذهني يكون معلولة
لان كل موجود ذهني معلول وكل معلول متاخر الوجود عن وجود
علته فلابد من الانفكاك ايضا وذلك الانفكاك اما
في الذهن او الخارج وبه ينساق الكلام الى آخره فيلزم المطلوب
الخ او الانفكاك الخارجي وما تقرر عند المحققين من ان
الماهيات علل للوازمها من دون مدخلية احد الوجودين
فليس مرادهم ان الماهية مجردة عن الوجود علة للوازمها
بل مرادهم ان احد الوجودين لا دخل له في علية اللازم
ومع ذلك يكون الوجود مع العلة في مرتبة العلية لان
الامر الغير المصحوب للوجود يكون لا شيئا صرفا فكيف

متصورة منه العلية والاقتضاء الشيء فوق مرتبة علية المهية
للازمها لكون المهية مصحوبة مع الوجود وذلك الوجود
غير وجود اللازم الذي هو المعلول والا يلزم تقدم الشيء على
نفسه فغاية ما يوضع من العلة والمعلول لا بد في تعدد
الوجود احدهما وجود العلة والاخر وجود المعلول ويكون
وجود المعلول متاخرا عن وجود العلة في نفس الامر على ما عرفت
مشروحا وانت ايضا تقول سلمنا ان المهية علة في الذهن
لها اعتباران على ما ذكرتم لكن كما انها باعتبار التمثل
الذهني موجودة في الذهن كذلك باعتبارها ما هي هي ايضا
في الذهن غاية ما في الباب ان الوجود الذهني والتمثل الذهني
لا يكون ملحوظا معها ومن عدم ملاحظة الوجود الذهني معها
لا يلزم عدم قيامها به بل يكون قائمة بالذهن وكل قائم بالذهن
معلول فلا بد من تقدم العلة عليها بالوجود وباقي الكلام
اي فكلام المقدمات المذكورات على تقدير ان المهية لا باعتبار
المذكورين من وضع اقدم المقدمتين المذكورتين وان حكم

ان انفكاك

ان انفكاك وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في
الخارج انما هو انفكاك دهري لا انفكاك زماني والا يلزم
ازلية الزمان ومن ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة لان الزمان
مقدار الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية المتحرك الذي هو الجسم
لان الحركة من خواص الاجسام ومن ازلية الجسم يلزم ازلية العقل
لان الصادر الاول لا يصح ان يكون الا العقل بناء على ان
الواجب جل شانه واحد حقيقي ولا يصدر عن الواحد الا الواحد
على ما هو مبرهن في مقامه فالمتكلمون القائلون بانفكاك
وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في الخارج
انفكاكا زمانيا يلزم عليهم القول بقدم العالم من حيث هم
لا يشعرون كما هو شعارهم في كثير من المسائل فان قيل
معنى قولهم العلة متقدمة على المعلول هو ان العقل اذا
لاحظ وجود العلة ووجود المعلول ولاحظ ان وجود
المعلول موقوف على وجود العلة دون العكس يحكم بان
وجود العلة اولى من وجود المعلول لا ان وجود العلة

التقدم على وجود المعلول في وعاء من اوعية نفس الامر حكم لزم

الانفكاك وجود المعلول عن وجود العلة في وعاء من اوعية

نفس الامر حتى لزم الانفكاك ببطلان ازلية العالم على ما

بيانه هلكت ليس التقدم والاولوية مترادفين لان

مفهوم التقدم غير مفهوم الاولوية بلا نزاع وما ورد

في عبارات القوم هو التقدم على ما في كلام الشيخ

وغيره من الحكماء وجمع العقلاء فحمل التقدم الواقع في

كلام القوم على الاولوية ارتكاب مجاز وارتكاب المجاز

لا يصح بدون تحقق الصارف عن المعنى الحقيقي وهو ليس فليس

وايضا العلاقة الافتقارية كما انها موجبة للتقدم

موجبة للاولوية ايضا غاية ما في الباب ان يكون

التقدم بحسب نفس الامر موجب الانفكاك بحسب نفس الامر

واما الاولوية فلا توجب الانفكاك ولا تنافيه ايضا

وبالجملة لم ينكر احد من العقلاء تقدم العلة على المعلول

في نفس الامر بل العقلاء قاطبة صرحوا بتقدم العلة

على المعلول

على المعلول كما هو ظاهر عند اهل التتبع وايضا في كل

موضع يتحقق العلاقة الافتقارية بين امرين بحكم العقل

الغير المشوب بالوهم بانه ليس بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر

لان المعية الذاتية لا تتصور الا بين امرين لا يكون بينهما

علاقة افتقارية ولهذا صرح الشيخ وغيره بجواز المعية

الزمانية بين العلة والمعلول ولم يجوزوا المعية الذاتية

بينهما بل صرحوا بالتقدم الذاتي للعلة بحسب نفس الامر و

التاخر الذاتي للمعلول بحسب نفس الامر لان شان الحكماء

اثبات احوال الاشياء على ما هي عليها في نفس الامر لا بحسب

الاختراع كما هو شان ارباب الاغوال واذا لم يكن بينهما معية

ذاتية بحسب نفس الامر يجب ان يكون احدهما متقدما بالذات

على الآخر بحسب نفس الامر وهو التقدم الذاتي بحسب نفس الامر

ولما ذكرنا من شروحا كم العقلاء قاطبة بان العلة متقدمة

بالذات على المعلول بحسب نفس الامر واذا ثبت التقدم

الذاتي المقابل للمعية الذاتية ثبوتا بحسب نفس الامر بحسب

ان يكون نفس الامر ظرف ثبوت التقدم ومنحصرة في الذهن
والخارج فلابد ان يكون ظرف التقدم الخارج او الذهن
والتقدم الذهني مستلزم للمتقدمين المذكورين فبقي الخارج
وهو المط فان قيل لا يجوز ان يكون العالم كان اولا
معدوما بالعدم الدهري الازلي ثم صار موجودا في لا يزال
بالوجود الحادث الدهري على ما ذهب اليه القائلون
بحدوث العالم قلنا لا لانه لو كان العالم معدوما في
الازل بالعدم الدهري الازلي فيكون ذلك العدم ذا [illegible]
في الخارج فلا يخلو اما ان يكون ذلك العدم واقعا بلا علة او
واقعا بعلة فان كان واقعا بلا علة فيكون ذلك العدم
واجب التحقق ولا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان يكون العالم
واجب العدم والامر الواجب العدم لا يجوز وجوده
كشريك الواجب واجتماع النقيضين فيلزم ان لا يتحقق وجود
العالم والحال ان العالم موجود بالفعل فكيف يجوز ان يكون
عدمه واجبا وان كان واقعا بعلة فلابد ان يكون تلك العلة

هو عدم

هو عدم علة وجود العالم لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
كما ان وجود المعلول مستند الى وجود العلة كذلك عدم المعلول
مستند الى عدم العلة وح يلزم العياذ بالله عدم الواجب جل شانه
لان وجود العالم مستند الى وجود الواجب بلا نزاع بين العالمين
بحدوث العالم وبين القائلين بقدمه فاذا كان وجود العالم
مستندا الى وجود الواجب فيجب ان يكون عدمه مستندا
الى عدمه لما تقرر من ان المعلول مستند الى علته وجودا وعدما
فظهر انه لو كان العالم معدوما في الازل يلزم المح ويستلزم المحال
غير واقع فعدم العالم في الازل غير واقع واذا لم يكن عدم
العالم واقعا في الازل فيجب ان يكون وجوده واقعا في الازل
لان كل امر لا يخلو عن الوجود الخارجي والعدم الخارجي مطلقا لابد
ان يتحقق اما الوجود او العدم ولا واسطة بينهما كما هو التحقيق
فاذا كان عدم العالم في الازل ممتنعا لما مر وغير واقع في الخارج الازلي
فيلزم قدم العالم ويبطل الحدوث قلنا الوجود قسمان
وجود ازلي ووجود غير ازلي وكذا العدم ايضا قسمان عدم

ازلی وعدم غیر ازلی والوجود الازلی والعدم الازلی بالعکس
الی شیٔ واحد متنافیان لا یجتمعان ولا یرتفعان معًا ایضا فلا یخلو شیٔ
من الاشیاء عنهما معا ولا عن احدهما ایضا لان کل امر اما ان یکون
موجودا فی الازل او معدوما فیه ولا واسطة بینهما واما العدم
اللاازلی والوجود اللاازلی فبینهما منع الجمع لانهما متنافیان لا
یجتمعان لو ما لف علته بالقیاس الی شیٔ واحد فی آن واحد او زمان
واحد واما فی آنین او زمانین فیجوز کالحوادث الزمانیة فانه یجوز
ان یکون حادث زمانی موجودا بالوجود اللاازلی فی زمان معدوما
ایضا بالعدم اللاازلی ای العدم المسبوق بالوجود فی زمان آخر
بعد زمان الوجود کما فی جمیع الحوادث الزمانیة التی لا یکون ابدیة
فانها موجودة بوجود لا ازلی فی زمان ومعدومة ایضا بالعدم منقطع
استمرار الوجود فی زمان آخر بعد زمان الوجود واما رفعهما معًا
بالقیاس الی شیٔ واحد فیکون جائزا لانه یجوز ان یکون شیٔ واحد موجودا
ازلا وابدا کالواجب جل شانه فانه یصدق علیه تعالی انه لا یکون
موجودا بالوجود اللاازلی ولا یکون معدوما بالعدم اللاازلی

ایضا

ایضا ولا یلزم من ارتفاع الوجود اللاازلی ارتفاع الوجود رأسا
لان الوجود اللاازلی اخص من الوجود ومن ارتفاع الاخص الذی
هو الوجود اللاازلی لا یلزم ارتفاع الاعم الذی هو الوجود علی الاطلاق
لان الوجود علی الاطلاق له فردان احدهما الوجود اللاازلی والآخر
الوجود الازلی فاذا ارتفع الوجود اللاازلی لم یلزم منه رفع الوجود
الاعم لجواز تحققه فی ضمن الوجود الازلی فاذا تحقق الوجود الازلی
فیجوز ان لا یتحقق الوجود اللاازلی وان لا یتحقق العدم اللاازلی
ایضا بل ان لا یتحقق العدم اصلا بالقیاس الی ذلک الموجود الازلی
لانه اذا تحقق احد النقیضین وهو الوجود العام فی ضمن الوجود
الازلی الابدی یجوز ان لا یتحقق النقیض الآخر وهو العدم فی ضمن
جمیع الافراد اذا عرفت تلک المقدمات فنقول العدم
الدهری الازلی بما هو عدم دهری ازلی مع قطع النظر عن دوام
الدهر واستمراره الدهری لا یکون منافیا للوجود اللاازلی
لان منافاته للوجود اللاازلی انما هو بحسب الدوام والاستمرار
فقط لا باعتبار اصل العدم الدهری الازلی بما هو عدم دهری

الازلي لانه يجوز ان يكون لشي واحد عدم دهري ازلي فان استمر ذلك
العدم ولم ينقطع اصلا يلزم ان لا يوجد ذلك الشي اصلا وان
لم يستمر ابدا بل صار منقطعا فيجوز ان يصير ذلك الشي موجودا
في الا ازل بعد ما كان معدوما بعدم الازلي الدهري ويكون وجوده
بسبب قطع استمرار ذلك العدم الازلي الدهري والعالم الحادث
بالحدوث الدهري من هذا القبيل لانه كان معدوما بالعدم الدهري
الازلي ولم يستمر ذلك العدم بالقياس الى الابد بل انقطع دوام
استمراره بسبب علة الوجود الازلي للعالم ولما كان الوجود
الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود
الازلي واجب بلا علة كما ان الوجود لما كان ممتنعا على
شريك الواجب فيكون عدم شريك الواجب واجبا بلا علة
لكن فرق بين كون شريك الواجب واجب العدم وبين كون
العالم واجب العدم لان شريك الواجب لما كان يمتنع عليه
الوجود ازلا وابدا صار واجب العدم ازلا وابدا كلياً بخلاف
العالم فانه لا يكون ممتنعا ازلا وابدا الكلي بل يمتنع وجوده
وجوده م

الازل

الازل فقط لا وجوده الازلي والابدي معا كشريك الواجب وذلك
لان وجوده الازلي انما صار ممتنعا لاجل ضرورة تقدم وجود العلة
على المعلول كما عرفت مشروحا وما وجب لثبوت اصل التقدم
العلة على المعلول انما هو اصل العدم الازلي الدهري السابق
على وجود المعلول لا استمرار ذلك العدم ايضا لان استمرار ذلك
العدم لنفي حصول وجوب اصل تقدم العلة وهو اصل تقدم العلة
على المعلول لا يلزم الا اصل سبق العدم الدهري على وجود المعلول
ليحصل سبق وجود العلة على وجود المعلول وبالجملة ما هو
ضروري للعلة انما هو يصدق عليه التقدم في الجملة وما هو ضروري
للمعلول انما هو يصدق عليه التأخر وجميع ذلك يحصل بسبق
اصل العدم الازلي الدهري على وجود العالم ولا دخل لاستمرار
ذلك العدم في اصل ثبوت تقدم العلة على المعلول و
هو المعترض المعارض ان كان العدم الازلي الذي قبل وجود
العالم واقعا بلا علة فيكون ذلك العدم واجب التحقق و
اذا وجب تحققه فلا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان لا يكون العالم

والذي يثبت بالبرهان انما هو وجود [illegible]

[illegible]

واجب العدم والامر الواجب العدم لا يجوز وجوده كشريك
الواجب واجتماع النقيضين فيلزم ان لا يتحقق وجود العالم
اصلا مع ان العالم موجود بالفعل فجوابه ان فيه غلطا واشتباها
وقياسا مع الفارق لان واجب العدم بلا علة قسمان
احدهما واجب العدم بلا علة ازلا وابدا وهذا القسم يستحيل ان
لا يوجد اصلا كشريك الواجب واجتماع النقيضين و
ثانيهما واجب العدم ازلا فقط لا واجب العدم ازلا وابدا
معا والعالم انما هو واجب العدم ازلا فقط لا ابدا ايضا
فقياس وجوب عدم العالم على وجوب عدم شريك الواجب
ووجوب عدم النقيضين قياس مع الفارق وايضا وجوب
عدم العالم ازلا بلا علة لا يلزم الا امتناع الوجود الازلي
للعالم وامتناع الوجود الازلي للعالم لا يخرج العالم عن كونه
ممكن الوجود بالذات لان الممكن الوجود بالذات هو ما يمكن
نحو من انحاء الوجود لا جميع انحاء الوجود فان الاعراض لا يمكن
لها وجود الجواهر والجواهر لا يمكن لها وجود الاعراض والمجردات

لا يمكن

لا يمكن لها وجود الماديات والماديات لا يمكن لها وجود
المجردات وهكذا فيجوز لكل ممكن بالذات ان يمتنع عليه
نحو من الوجود ويمكن له نحو اخر من الوجود فالعالم امتنع عليه
نحو من الوجود وهو الوجود الازلي على ما دل عليه البرهان
وامكن له نحو آخر من الوجود وهو الوجود اللاازلي ولا استحالة
في ذلك فان قيل اذا كان عدم العالم في الازل واجبا
بلا علة فلا يجوز رفعه اصلا ولا يتصور كونه وايضا لو جاز
كونه يجب ان لا يتحقق العدم الازلي للعالم واذا لم يتحقق
عدم الازلي للعالم فيجب ان يتحقق الوجود الازلي له لان كلا من
لا مخرج عن تحقق الوجود الازلي له لانك قد عرفت ان بين — او تحقق العدم الازلي له صح
الوجود الازلي والعدم الازلي منع جمع ومنع خلو معا
فاذا وجد العالم في اللاازل فلا مخرج من ان يكون عدمه
الازلي باقيا او زائلا لا جائز ان يكون زائلا فبقي ان يكون
باقيا واذا كان باقيا فلا بد ان يكون الحد الذي فيه عدم العالم
غير الحد الذي فيه وجود العالم والا يلزم اجتماع الوجود

٤

والعدم للعالم في حد واحد وهو فطر البطلان فلابد من حدوث
احدهما حد الوجود وثانيهما حد العدم فيلزم الامتداد في الازل
ويلزم ان يكون ما فرض انه دهر لا يكون دهرا بل يكون زمانا لان
حدا وحدا لا يكون الا للامر الممتد فيلزم ان يكون تقدم عدم
العالم على وجوده تقدما زمانيا على ما ذهب اليه المتكلمون لا تقدما
دهريا على ما ذهب اليه الحكماء القائلون بحدوث العالم وايضا
اذا كان العدم السابق الازلي للعالم غير جائز الزوال فيجب ان يكون
باقيا غير زائل واذا كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا لانه لا معنى
في البقاء الا الاستمرار وقد عرفت ان استمرار العدم الازلي الى وجود
العالم يوجب لعدم وجود العالم رأسا مع ان العالم موجود
بالفعل وهذا اظهر ما نشأ من كون العالم معدوما في الازل
فظهر ان كون العالم معدوما في الازل مستلزم لمحالات كثيرة
ويستلزم الغير واقع فعدم العالم في الازل غير واقع و
اذا لم يقع عدم العالم في الازل فلابد ان يقع وجوده في
الازل لانه لا يخلو شئ من الاشياء عن الوجود الازلي او العدم

الازلي

الازلي على ما مر سابقا ومن وقوع وجود العالم في الازل يلزم
قدمه فيلزم ثبوت القدم وبطلان الحدوث فلبث الوجود
الدهري او العدم الدهري ليس معناه ان الدهر يكون ظرفا لهما جميعا
كالزمان والمكان بل معنى الوجود الدهري هو نفس الوجود الذي
لا يكون في زمان ولا في مكان وكذا العدم الدهري هو نفس
العدم الذي لا في زمان ولا في مكان فالوجود الدهري هو الوجود
لا بزمان ولا بمكان وكذا العدم الدهري هو العدم الذي لا
في زمان ولا في مكان ولما قام البرهان على وجوب سبق العدم
الازلي على وجود العالم فيكون ذلك العدم الازلي السابق ايضا
لا بزمان ولا بمكان لان الزمان والمكان من اجزاء العالم لان العالم
هو مجموع الممكنات التي لا يشذ عنها شئ من الممكن وسبق العدم
الازلي انما هو على ذلك المجموع فكيف يجوز ان يتصور كون
عدمه الازلي في زمان فان ذلك الزمان يكون امرا معلولا وقد ثبت
انه لا بد من سبق العلة على المعلول فلابد من الانفكاك وذلك
الانفكاك اما في الذهن او الخارج وبيان الكلام الى آخره

السابق ح

فلابد ان ينتهي الى سبق عدم ازلي لا يكون بزمان ولا مكان وكلامنا
في عدم العالم ووجوده دهرا اي عدم لا بزمان ولا مكان و
وجوده ايضا لا بزمان ومكان وليس عدم العالم في حد من الدهر
ووجوده في حد آخر من الدهر حتى يلزم الامتداد في الدهر ويلزم
ان يكون الدهر منقلبا الى الزمان كما توهم المعترض لانك قد
عرفت ان الدهر ليس عبارة عن ظرف الوجود حقيقة
كالزمان والمكان بل الدهر حقيقة ليس الا نفس الوجود لا بزمان
ومكان ونفس العدم لا بزمان ولا مكان واذا قيل كذا موجود
في الدهر او معدوم في الدهر فاطلاق الظرفية على الدهر مجاز
ومثل هذا المجاز واقع كما يقال الواجب موجود في الخارج
والعقل موجود في الخارج فانه ليس المراد منه ان الخارج
ظرف حقيقي وقع فيه وجود الواجب جل شانه او وجود
العقل بل المراد من الخارج خارج الاذهان فالمراد من الوجود
في الخارج نفس الوجود الذي لا يكون في الذهن فاطلاق
الظرفية على الخارج مجاز وبالجملة ظرف الوجود حقيقة هو

الزمان

الزمان والمكان واما الدهر والسرمد فليس شيء منهما ظرفا حقيقة
بل اطلاق الظرف عليهما مجاز واذا تحققت ان الدهر ليس
ظرفا بل معناه الوجود لا بزمان ولا مكان فلم يلزم كون وجود
العالم في حد من الدهر وعدمه في حد آخر منه حتى يلزم الامتداد
في الدهر لان ذلك انما يلزم اذا كان الدهر ظرفا حقيقيا
ممتدا يتصور فيه حد وحد وليس فليس وكذا القياس
العقلي في العدم الازلي للعالم فان الازل ليس ظرفا
حقيقة كالزمان والمكان بل المراد من الوجود الازلي
نفس الوجود الذي لم يسبقه عدم وكذا العدم الازلي
نفس العدم الذي لم يسبقه وجود لا ان الازل ظرف
حقيقي كالزمان والمكان ووقع فيه الوجود الازلي
او العدم الازلي ولا نزاع بين الفريقين في ان وجود الواجب
جل شانه ازلي وليس معنى كون وجود الواجب ازليا ان
الازل ظرف حقيقي وقع فيه وجود الواجب جل شانه
لانه لو كان الازل ظرفا حقيقيا لكان شيئا متحققا في الخارج

فلابد ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والاول ح
والا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو ح بحكم البرهان
العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن بالذات
معلول يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك اما في الذهن
او الخارج وسياق الكلام الى اخر ما سبق فظهر ان الازل
ليس ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان وهذا الاستدلال جار
في قولنا الواجب جل شانه موجود في الخارج فان الخارج
ليس ظرفا حقيقيا ايضا لانه لو كان ظرفا حقيقيا لكان موجودا
متحققا فلا يخلو من ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات
والاول ح لاستحالة تعدد الواجب بالذات بحكم البرهان
العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن بالذات
معلول يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك السبق اما
في الذهن او الخارج وسياق الكلام الى اخر ما مر فقد ظهر
بالبرهان ان العدم الدهري الازلي للعالم عدم ازلي ليس في
ظرف حقيقي بل يكون عدما ازليا لا بزمان ولا بمكان و

لا واقعا

لا واقعا في ظرف حقيقي وهذا العدم الازلي ان استمر استمرارا
ع ابديا ايضا يلزم منه ان لا يوجد العالم راسا وان بقي واستمر
ازلا فقط لا ابدا ايضا فلا ينافي وجود العالم في اللاازل وبالجملة
بقاء ذلك العدم الازلي واستمراره يتصور على وجهين احدهما
بقاؤه واستمراره ازلا وابدا معا وهذا يوجب عدم العالم راسا
وثانيهما بقاؤه واستمراره في نفس الازل فقط لا في الابد ايضا
وهذا لا ينافي وجود العالم في اللاازل فقول المعترض ان العدم
الازلي للعالم ان كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا وقد ثبت
ان استمرار العدم الازلي موجب لعدم وجود العالم في اللاازل
ان بقاء العدم الازلي للعالم واستمراره يتصور في وجهين
على ما عرفت الان مشروحا فالوجه الذي يكون موجبا لعدم
وجود العالم راسا غير واقع والوجه الذي لا يكون منافيا
لوجود العالم في اللاازل واقع ولا يلزم منه محال اصلا
فالتبس الامر على المعترض وقال ما شاء والحاصل ان الوجود
الازلي للعالم لما كان ممتنعا بحكم البرهان فنقيض ذلك

الوجود الازلي وهو رفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود
الازلي يكون واجبا لا رفعا بلا علة وعدما بلا علة كعدم
شريك الواجب وعدم اجتماع النقيضين لان امتناع احد
النقيضين مستلزم لوجوب الاخر كما تقرر في موضعه وذلك
الرفع والعدم امر كلي له فردان وكل من ذينك الفردين خصوصية
لذلك الامر الكلي احدهما رفع الوجود الازلي بحيث يكون
ذلك الرفع والعدم مستمرا ومتحققا ازلا وابدا معا وثانيهما
رفع الوجود الازلي بحيث يكون ذلك الرفع والعدم مستمرا
ومتحققا في الازل فقط لا ازلا وابدا معا والذي يكون واجبا
هو رفع الوجود الازلي والعدم الازلي على الاطلاق اي
الطبيعة الكلية لا كل من الخصوصيتين المذكورتين لان الوجوب بالذات
للطبيعة لا يستلزم وجوب افرادها لان الفرد عين الطبيعة
ومن وجوب امر لا يلزم وجوب امر اخر خارج عنه وهو ظاهر
ولما كان الوجود الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك الوجود الازلي
وعدم ذلك الوجود الازلي يكون واجبا لا رفعا بلا علة

فالواجب

فالواجب هو نقيض ذلك الوجود الازلي وهو طبيعة رفع
ذلك الوجود الازلي وطبيعة عدم ذلك الوجود الازلي
دون شيء من الخصوصيتين المذكورتين لانهما اخص من النقيض و
من وجوب الاعم لا يلزم وجوب الاخص فعدم وجود العالم
راسا انما يلزم اذا كانت خصوصية واحدة من تلك الطبيعة
وهي عدم وجود العالم ازلا وابدا واجبة وليس الامر كذلك
لانك قد عرفت ان وجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب الفرد
فلا يكون تلك الخصوصية واجبة واذا لم يكن تلك الخصوصية
واجبة فلا يلزم عدم العالم راسا والخصوصية الاخرى
عدم وجود العالم في الازل فقط ليس لها منافاة لوجود العالم
في اللايزال فوجود العالم في اللايزال وجود دهري وعدم العالم
في الازل عدم دهري فكل واحد من ذلك الوجود وذلك
العدم جزئي من جزئيات الدهر لان الدهر مفهوم كلي وهو وجود
لا زمان ولا مكان وعدم لا زمان ومكان وكل واحد من
ذينك الفردين امر واقعي لا دخل للفرض والاختراع في

ذلك وكونهما واقعتين معا ولا منافاة بينهما لان المنافي للعدم
الازلي للعالم انما هو الوجود الازلي للعالم لا الوجود الا الازلي
ايضا والمنافي للوجود الا الازلي للعالم انما هو العدم الا الازلي
له لا العدم الازلي ايضا على ما مر مرارا فان قيل اذا كان
عدم العالم في الازل ووجوده في ما لا يزال فيصدق ان
عدم العالم قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل البعد وكل
قبلية لا يجامع معها القبل البعد زمانية فيكون قبلية عدم
العالم بالقياس الى وجود العالم زمانية فيلزم ان يكون القبل
في زمان والبعد في زمان آخر بعده واذا كان القبل وهو
العدم الازلي للعالم في زمان يلزم ازلية الزمان ومن ازلية
الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم ومن
ازلية الجسم يلزم ازلية الصادر الاول الذي هو العقل فيلزم
قدم العالم على ما ذهب اليه القائلون بالقدم قلت
القبلية والبعدية الخارجيتان قسمان احدهما القبلية والبعدية
اللتان تحصلان بسبب الكم الغير القار الذي هو الزمان ويعبر

عنها

عنها بالقبلية الكمية والبعدية الكمية وثانيهما القبلية الدهرية
والبعدية الدهرية والقبلية السرمدية والبعدية السرمدية
ويعبر عنها بالقبلية الغير الكمية والبعدية الغير
الكمية وتفصيل المقام ان التقدم الزماني والتأخر الزماني
يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض
فمعروض التقدم الزماني اولا وبالذات هو جزء من الزمان
ومعروض التأخر الزماني اولا وبالذات هو جزء آخر من
الزمان وكل جزء من الزمان مقدار وجزء لمتصل غير قار و
هو الزمان فيكون الموصوف الحقيقي بالتقدم الزماني والتأخر
الزماني مقدارا موجودا في الخارج وكما موجودا في الخارج
ولهذا تعبر عن القبلية الزمانية والبعدية الزمانية بالقبلية
والبعدية الكميتين ولا توجد القبلية الزمانية والبعدية
الزمانية الا في الزمان والزمانيات اي الحوادث الزمانية
ولهذا قال الحكماء قاطبة نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة
المتغير الى الثابت او العكس الدهر فظهر ان القبلية الزمانية

ونسبة الثابت الى الثابت السرمد عند القائلين بقدم العالم والدهر عند القائلين بحدوثه والوجه في ذلك ان السرمد عبارة عن وجود ما لا يسبقه العدم
في الخارج مطلقا فيكون كل سرمدي الوجود قديما ازليا وعند القائلين بقدم العالم يوجد الوجود السرمدي في غير الواجب جل شانه واما عند القائلين بحدوث
العالم فلا يكون الموجود السرمدي الا الواجب جل شانه كما هو المذهب الحق وعلى هذا التقدير لا يكون نسبة الثابت الى الثابت الا الدهر فقط لا السرمد ايضا
سلمه الله

والبعدية الزمانية لا توجد شي منها في الثابتات والامور الدهرية
لان الثابتات والامور الدهرية فوق الزمان وفوق الكون
فكيف يجوز كونهما مربوطة بالزمان ليتصور فيها التقدم بالزمان
او التاخر بالزمان فتقدم الثابتات او تاخرها يكون دهريا
لا زمانيا كما لا يخفى على من له دربة في المسائل الحكمية فكما انه
لابد في عالم الوجود من الزمان [في اعتقاد] في التقدم الزماني والتاخر
الزماني كذلك لابد من الدهر في التقدم الدهري والتاخر الدهري
لان الثابتات موجودة وليس وجودها وجودا زمانيا
بل وجودها وجود دهري وتقدمها تقدم دهري وقد عرفت
فيما سبق ان العدم الازلي للعالم امر دهري وكذا وجود
العالم ايضا امر دهري فتقدم ذلك العدم على ذلك الوجود
تقدم دهري اي تقدم صريح غير كمي ولا يجوز ان يكون ذلك التقدم
تقدما زمانيا لان العدم الازلي للعالم فوق الزمان و
فوق العالم فكيف يجوز ان يكون واقعا في زمان و
اي ان الزمان داخل في العالم المعدوم في الازل

لان البرهان

لان البرهان افاد ان الواجب جل شانه متقدم على
جميع الممكنات المعلولة بحيث لا يشذ عنها شيء من
الممكن المعلول بعدما خارجيا انفكاكيا يجب الوجود [الخارجي]
وهذا شامل للزمان ايضا فيكون الزمان معدوما
كسائر اجزاء العالم ولو كان الزمان موجودا في
الازل لزم ان يكون معدوما ايضا في الازل وهو ظاهر
ولما لم يفهم المعترض غير التقدم الزماني ولم يفهم من الموجودات
سوى الزمان والزمانيات فتوهم واجترا اذ قال
ان كل قبلية لا تجامع معها القبل البعد فهي قبلية زمانية
ولم يشعر بان هذه المقدمة الكلية ممنوعة وبالجملة عند
القائلين بحدوث العالم بل باطلة عند القائلين بقدم
العالم ايضا وعند القائلين بوجود الثابتات لان
القائلين بقدم العالم لم يقولوا بقدم جميع اجزاء العالم
وبازلية وجود اجزاء العالم جميعا بل قالوا بالتشطير
لان الحوادث الازلية ليست بازلية الوجود اتفاقا

واذا لم يكن ازلية وعندهم ان الثابتات موجودات ازلية
فيكون الثابتات موجودة فى الازل والحوادث اليومية
معدومة فى الازل فيكون وجود الثابتات قبل وجود
الحوادث اليومية قبلية انفكاكية خارجية ويصدق على
هذه القبلية انها قبلية لا تجامع معها القبل البعد والحال
ان الثابتات فوق الزمان وخارجة عن سلسلة الزمان
والزمانيات فلا يتصور كون هذه القبلية قبلية زمانية
لانك قد عرفت ان القبلية الزمانية تعرض اولا وبالذات
لجزء من الزمان ثم تعرض لما هو داخل فى سلسلة الزمان و
مربوط به كما يظهر بادنى تامل ولما لم يكن الثابتات داخلة
فى سلسلة الزمان ومربوطة به اتفاقا وبرهانا فلا يجوز ان يكون
قبليتها بالنظر الى الحوادث اليومية قبلية زمانية بل
وجب ان يكون قبليتها قبلية دهرية بحكم البرهان
واتفاق جميع الحكماء ايضا كما لا يخفى على المتتبع الماهر و
كلام الشيخ فى النجاة يؤيد ما ذكرنا من ان الحوادث الزمانية

لما عدم

لما عدم ازلا سابق على وجوده حيث قال فيها وكل ما لم يكن ثم كان
فلا بد له من مادة موضوعة توجد فيها او عنها او معها
وهذا فى الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد ولا بد له من
عدم سبقه لان ما لم يسبقه عدم فهو ازلى ولا بد من صورة
له حصلت فى المادة فى الحال والا فالمادة كما كانت
لا تكون فاذن المبادى المقارنة للطبيعيات الكائنة
ثلثة صورة ومادة وعدم وكون العدم مبدءا هو لانه لا بد
للكائن من حيث هو كائن وله عن الكائن بد وهو مبدء
بالعرض لان بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده انتهى بالفاظه
قوله فيها او عنها او معها معناه ان المادة يصدق عليها
انها بالقياس الى الصورة سبب فيها باعتبار ان المادة
علة قابلية للصورة الكائنة وهو ظاهر ويصدق عليها
ايضا انها سبب عنها باعتبار الاستعدادات الواردة
فيها السابقة على حدوث الصورة الكائنة ويصدق
عليها ايضا انها سبب معها باعتبار ان المادة بعد

[illegible]

بارتفاع العدم السابق فى الازل وهو الارتفاع
باعتبار قطع استمراره فى الازل لا باعتبار رفعه
وجوده فى الازل على ما وهم مما سبق
بتفصيله منه

استعداد التام القريب للصورة الكائنة يكون مع الصورة
الكائنة ولا تقدم ح بحسب الزمان على الصورة
الكائنة بل يكون معها ح وقوله لان ما لم يتقدم عدم
هو ازلي صريح في ان الحوادث الزمانية ليس وجودها
ازليا وصريح في ان عدمها ازلي لانه اذا لم يكن وجودها ازليا
يجب ان يكون عدمها ازليا لان كل امر اما ان يكون
موجودا ازليا او معدوما ازليا على ما عرفت سابقا
وايضا نعلم ان ما ذكره الشيخ من ان المبادي للكائنات ثلثة صورة
ومادة وعدم موجود في كلام ارسطو وغيره من الحكماء
يظهر بالتتبع فان قلت لم لا يجوز ان يكون زمان موهوم
ازلي واقعا بين وجود الواجب وبين وجود العالم و
يكون عدم العالم واقعا في ذلك الزمان الموهوم الازلي
وح يكون تقدم عدم العالم على وجوده زمانيا لا دهريا
قلت لا خلاف في ان الزمان كم متصل غير قار و
القار منحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي واما الكم المتصل

بيان الزمان الموهوم

الغير القار

الغير القار هو الزمان على ما تقرر في موضعه والزمان اذا
كان موهوما فلا يخلو من ان يكون موهوما اختراعيا محضا
كانياب الاغوال فعلى هذا التقدير يكون الزمان لا شيئا صرفا
وليس له في الخارج الا الاسم فقط كشريك الواجب
واجتماع النقيضين والمجهول المطلق وبالجملة لا يكون
لعنوانه ذو عنوان في الخارج اصلا ويلتحق بالاشياء التقديرية
الاختراعية المحضة التي ليس لها مطابق في الخارج واذا
لم يكن للزمان الموهوم بالمعنى المذكور مطابق في الخارج
لا بذاته ولا باعتبار منشأ انتزاعه فكيف يصير منشأ العروض
القبلية البعدية لانك قد عرفت ان التقدم الزماني انما
يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان ثم يعرض ثانيا
وبالعرض لغير اجزاء الزمان واذا كان الزمان الموهوم
بالمعنى المذكور امرا اختراعيا محضا كانياب الاغوال
فلا يصير منشأ العروض القبلية لنفسه ولا لغيره اصلا و
يصير مثل تقدير الليل في النهار وتقدير النهار في الليل

فكما ان تقدير النهار لا تصير منشأ للظلمة وتقدير النهار لليل
لا تصير منشأ للضوء فكذلك تقدير الزمان بتقدير اجزاءها
كانياب الاغوال لا تصير منشأ للعروض القبلية والبعدية لا
لنفسه ولا لغيره اما لنفسه فلان الزمان الموهوم بالمعنى
المذكور معدوم في الخارج وليس له ذو عنوان اصلا فكيف
يصير منشأ للآثار الواقعية الواقعة بحسب نفس الامر واما لغيره
فلان المفروض ان الزمان الموهوم بالمعنى المذكور معدوم
وليس له ذو عنوان في الخارج والمعدوم بما هو معدوم ليس
منشأ للآثار لا لنفسه ولا لغيره او يكون موهوما لكن لا يكون
موهوما اختراعيا محضا كانياب الاغوال بل يكون موهوما
بحسب نفس الامر ولا شك في ان الموهوم بحسب نفس الامر لا بد
له من احد الامرين اما ان يكون موجودا بنفسه او يكون
موجودا باعتبار منشأ انتزاعه وح لا بد له من منشأ
الانتزاع كما ان الكرة اذا تحركت على نفسها فيتوهم في
حاق وسطها دائرة عظيمة وفي جانبيها دوائر صغار

متفاوتة

متفاوتة جدا فهذه الدائرة العظيمة والدوائر الصغار و
ان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة باعتبار منشأ انتزاعها
فاذا كان الزمان زمانا موهوما بحسب نفس الامر فلا يخلو اما ان يكون
موجودا بنفسه او يكون موجودا باعتبار منشأ الانتزاع
وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان الزمان باعتبار حقيقته
وماهيته كم متصل غير قار والكم عرض وكل عرض لا بد له من
الموضوع فلا يصح ان يكون موجودا بنفسه من غير حلوله في الموضوع
ولو فرض وجوده حالا في الموضوع فيجب ان يكون ذلك الموضوع
موجودا ازليا لان المفروض ازلية الزمان ووجود الموضوع
لا يجوز ان يكون واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون
محلا لشيء اصلا فضلا عن الزمان الضعيف الوجود الذي يكون
متغيرا بذاته وتدريجي الحصول والوجود وان لم تكن موجودة
~~بنفسها لكنها موجودة باعتبار منشأ انتزاعها فاذا كان الزمان~~
~~زمانا موهوما بحسب نفس الامر فلا يخلو اما ان يكون موجودا بنفسه~~
او يكون موجودا باعتبار منشأ الانتزاع وكل واحد منهما

باطل اما الاول فلان الزمان باعتبار حقيقته وحقيقته كم متصل
غير قار والكم المتصل عرض وكل عرض لا بد له من موضوع ولا
يصح ان يكون موجودا بنفسه من غير حلول في الموضوع ولو فرض
وجوده حالا في الموضوع فيجب ان يكون ذلك الموضوع
موجودا ازليا لان المفروض ازلية الزمان وذلك الموضوع
لا يجوز ان يكون واجب الوجود وايضا جميع الثابتات فوق الزمان و
الزمانيات ولا ربط بين الثابتات وبين الزمان لان الزمان
متغير ولهذا قالوا نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير الدهر وايضا الزمان مقدار الحركة والحركة من خواص
الاجسام وايضا الزمان لما كان مقدارا غير قار فلا يتقوم
بشيء الا باعتبار التغيرات الواردة عليه كالفلك الاعلى فانه
في كل زمان يحصل له وضع جديد والثابتات ثابتة على
حالها وبالجملة الزمان من خواص الجسم والجسمانيات فكيف يصح
حلوله في الثابت المعرف فلا بد ان يكون حالا في موضوع
لا يكون ذلك الموضوع من الثابتات بل يكون من المتغيرات

ولو باعتبار

ولو باعتبار الصفات وذلك لا يكون الا الجسم فيلزم وجود
جسم ازلي وهو باطل بديهة لان البرهان قد افاد انه لا
يكون موجود ازلي سوى الواجب جل شانه وباتفاق المتكلمين
ايضا لانه لا يكون موجود قديم عندهم سوى الله تعالى فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الزمان موجودا بنفسه ولا يكون كما
متصلا غير قار قلت اذا كان الزمان موجودا بنفسه فلا يخلو
من ان يكون عرضا او جوهرا فان كان عرضا فلا بد ان يكون
داخلا في احد مقولات الاعراض ويكون موجودا حالا
في موضوع ولما فرض ان الزمان موجود ازلي فلا بد ان يكون
موضوعه ايضا ازليا وموضوع العرض لا يكون الا الممكن
وسلسلة العرض ينتهي الى الجوهر فيلزم ازلية موجود جوهر
ايضا والحال ان البرهان قد افاد ان لا ازلي من الموجودات
سوى الواجب جل شانه وايضا اثبات الزمان لا يثبت
ان تقدم عدم العالم على وجوده زماني فلا بد ان يكون الزمان
كما غير قار وقد عرفت ان الزمان عين الكم الغير القار

لايمكن وجوده في الازل وان كان جوهرا فيلزم وجود جوهر
ازلي فهو باطل بحكم البرهان وباتفاق المتكلمين ايضا
واما الثاني فلان الزمان اذا كان موجودا باعتبار منشا
الانتزاع لا باعتبار نفسه فلابد من القول بوجود منشا
انتزاعه يكون موجودا ازليا في الخارج وقد عرفت ان الزمان
من خواص الجسم ومن خواص المتغيرات لا الثابتات فلابد
ان يكون منشا انتزاع الزمان موجودا ازليا ويكون الزمان
من خواصه وليس ذلك الا الجسم والجسمانيات فيلزم ازلية
الممكن الوجود وقد افاد البرهان ان ما سوى الله تعالى لا يكون
ازليا وباتفاق المتكلمين ايضا فالمتكلمون القايلون
بالزمان الموهوم مع القول بحدوث العالم يلزم عليهم خلاف
مذهبهم من حيث هم لا يشعرون لانه يلزم عليهم القول
بقدم بعض اجزاء العالم او القول بحدوث العالم حدوثا
دهريا لا زمانيا وكل ذلك خلاف مذهبهم فالقول بالزمان
الموهوم من الاقوال الوهمية المخالفة لحكم العقل على ما عرفت

تفصيلا

تفصيلا وايضا الحركة التوسطية الراسمة للحركة بمعنى القطع و
الآن السيال الراسم للزمان الممتد الموهوم لا نزاع في وجودهما
بين الحكماء والمتكلمين لان النزاع في وجود الحركة بمعنى
القطع والزمان الممتد الذي هو مقدار الحركة بمعنى القطع
فالقول بالزمان الموهوم ملزوم للقول بتحقق الآن السيال
والحركة التوسطية ومن وجودهما يلزم وجود الجسم فيعود
المفاسد المذكورة بحذافيرها وكانهم وقعوا فيها وقعوا
لالفهم بالزمان والزمانيات بحيث لا يكون عندهم
وجود ولا عدم ولا شيء من الاشياء الا كان واقعا في
الزمان الموهوم وبهذا انفطر الحس وقوة الحس ولكن بحسب
ما القينا باذن الله تعالى حبل البرهان على اعناق شياطين
التشكيكات والشبهات وجعلناها مصلوبة في ميدان
سياسة العقل على خشبة التحقيقات التامات والفحصات
البالغات وجعلنا صراط الحق آمنا للسالكين سبيل الرشاد
والذاهبين مذهب السداد الى يوم الميعاد والله ولي

شنیدن میدان ولیکن میدان سخوان تصنیف
تم انهم
صح انهم

العضد والطول وليس الا بانه شيء من القوة والحول ثم
نقول ايضا قد عرفت فيما سبق ان كل امرين يكون بينهما علاقة
افتقارية فليس بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا يكون
الا بين امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية فاذا تحققت
العلاقة الافتقارية فلا بد من التقدم الذاتي بان يكون ذات
المفتقر لها تاخر ذاتي وذات المفتقر اليه لها تقدم ذاتي
وهذا التقدم الذاتي قد يجب ان لا يكون الا في الخارج
فقط ولا يكون في الذهن قطعا وذلك اذا اثبت بالبرهان
ان ذات المفتقر اليه عين الوجود الخارجي والوجود
الخارجي عين ذاته فاذا اثبت تقدم الذات وجب
تقدم الوجود الخارجي ايضا لانه عين الذات والذات عينه
فكل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته يجب ان يكون
تقدمها على معلولها تقدما ذاتيا منحصرا في التقدم بالوجود
الخارجي ويكون وجوده الخارجي متقدما على وجود معلولها
في الخارج فقط لانه اذا كان الوجود الخارجي عين ذاته

فلا يتصور

فلا يتصور ان يحصل العلة الكذائية في الذهن والا لزم تخلفها
عما هو ذاتها وهو الوجود الخارجي وذلك فطري الاستحالة
فلا بد من تقدم الوجود الخارجي ايضا لان المفروض ان الوجود
الخارجي عين ذاتها فاذا كان ذات العلة الكذائية
لها تقدم ذاتي على معلولها فيكون وجودها الخارجي ايضا
متقدما على ذات معلولها لان الوجود الخارجي عين
ذات تلك العلة فكيف يتصور ان يكون ذات العلة
متقدمة على ذات المعلول ولا يكون وجودها الخارجي
الذي هو عين ذات تلك العلة متقدما واذا ثبت تقدم
الوجود الخارجي يلزم انفكاك المعلول عن العلة الكذائية
بحسب الوجود الخارجي وقد عرفت ان الانفكاك
الخارجي انما يتحقق اذا لم يكن بين العلة والمعلول معية خارجية
كحركة اليد والمفتاح واذا لم يكن بينهما معية بحسب الوجود
الخارجي فلا بد ان يكون العلة الكذائية موجودة ولا يكون
معلولها موجودا معها والا يلزم ان يكون وجود العلة والمعلول

يلزم

معية بحسب الوجود الخارجي وهو خلاف المفروض لان المعروض
الانفكاك المنافي للمعية على ما مر سابقا مشروحا بل كان
معدوما في الخارج اولا ثم صار موجودا بتلك العلة فكل علة
يكون وجودها الخارجي عين ذاتها وذاتها عين الوجود
بحيث ان يكون وجودات معلولاتها مسبوقة بالعدم الخارجي
وكل وجود يكون مسبوقا بالعدم في الخارج لا يكون ذلك
الوجود ازليا فكل علة يكون وجودها الخارجي عين ذاتها
لا يمكن ولا يتصور ان يكون معلول من معلولاتها ازليا
اذا تمهدت المقدمات فنقول قد قام البرهان على ان الوجود
الخارجي عين ذات الواجب جل شانه وقد عرفت ان
كل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته لا يكون شي من
معلولاتها ازليا فلا يصح ان يكون شي من معلولات الواجب
جل شانه ازليا فيكون الازلية والسرمدية مختصة بكبريائه
جل شانه فيلزم ان يكون العالم حادثا دهريا لا حادثا زمانيا
على ما مر سابقا فيكون قدم العالم باطلا على ما ذهب اليه

وعن هذا الكلام يمكن ابطال كون الصفات الكمالية زائدة
على ذات الواجب جل شانه لكمالات الالهية عن [illegible]
والا يلزم خلو الواجب جل شانه عن الصفات الكمالية
اولا في الخارج ثم يتصف بها بعد عدمها عدما
خارجيا ولا يخفى [illegible] ادنى ما له التميز
وكذا القياس في ابطال العلم الحصولي كما ذهب
الشيخ في الالهيات منه

القايلون

القايلون بالقدم والازلية بالقياس الى بعض اجزاء العالم
والشيخ كلام في التعليقات يمكن تطبيقه على هذا البرهان
الذي ذكرناه مشروحا لانه قال فيها تحقيق التقدم في المكان
ان تضع رتبة مثل رتبة الفلك فيكون كل ما هو اقرب اليه
يكون اشد تقدما وفي الفضايل غايات يكون مكان اقرب اليها
يكون اشد تقدما وفي الزمان الآن تفرضه فكل زمان ابعد
عن ذلك يكون اشد تقدما والتقدم الباري على العالم هو تقدم
بالوجود وبالقياس اليه لان الوجود منه بالفيض بل هو نفسه
وانما تفرضه في ذهنك ثالثا انتهى قوله بالفاظه والمقصود
بالنقل هو قول الشيخ والتقدم الباري الخ والمستفاد من هذا القول
ان الباري جل شانه تقدمه على العالم المعلول انما هو باعتبار
الوجود وقد ثبت بالبرهان ان ليس للواجب جل شانه
وجود ذهني قطعا فبقي ان يكون تقدمه تعالى على معلوله تقدما
باعتبار الوجود منحصرا على التقدم باعتبار الوجود الخارجي
الذي هو عين ذاته تعالى ولا اثنينية بينهما اصلا لان العينية

بيان التقدم المكاني

بنافي الاثنينية فاذا ثبت العينية بطلت الاثنينية وهذا اشارة الى
هذا البعض لكلا الوجود شيئا ثالث يعني ان وجود الواجب جل
شانه ليس امرا ثالثا بالقياس الى المتقدم والمتاخر بان يكون
المتقدم امرا والمتاخر امرا ثانيا والوجود امرا ثالثا فان الوجود
الخارجي عين ذات المتقدم فيلزم تقدم الوجود الخارجي ايضا
بناء على الاتحاد مع الذات العلة المتقدمة الذي هو البارى
جل شانه ولا يخفى عليك ان الوجود الخارجي الذي هو عين
البارى تعالى انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي لا بنفس هذا
المفهوم الذي هو حاصل في الذهن لان نفس هذا المفهوم الحاصل
في الذهن امر زايد على ذات البارى تعالى واذا كان زايدا
يكون شيئا ثالثا بالقياس الى البارى ومعلوله وهذا
الشيء الثالث لا يكون الا في الذهن فيكون شيئا ثالثا
واقعا في الذهن وليس الكلام فيه بل الكلام
في الوجود الذي عين ذات العلة المتقدمة و
لا يمكن حصوله في الذهن كذات

كذات البارى

[illegible]

كذات البارى جل شانه والى ما ذكرنا مفصلا اشار الشيخ
بقوله وانما تفرضه في ذهنك ثالثا يعني ان الثالث
انما هو ما تفرضه في ذهنك وهو مفهوم الوجود الحاصل
في الذهن الذي يكون زايدا وثالثا وهذا الثالث ليس عين
البارى ونفسه المعبر عنه بهذا الثالث عين البارى و
ذاته وهو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي واذا كان
لذات البارى تقدم على معلوله ويكون وجوده الخارجي
عين ذاته وذاته عين وجوده الخارجي فيجب ان يكون
التقدم الثابت للذات ثابتا لوجودها الخارجي ايضا
بناء على ثبوت الاتحاد بين الذات والوجود فيكون
تقدم الواجب جل شانه على معلوله كافيا في التقدم
بالوجود الخارجي واذا كان وجوده متقدما على وجود
المعلول تقدما خارجيا انفكاكيا فيجب ان يكون وجود
جميع معلولاته جل شانه مسبوقا بالعدم فيلزم ان لا يكون
معلول من معلولاته جل شانه ازليا ويلزم منه بطلان

قدم بعض اجزاء العالم وازليته وجودها على ما ذهب اليه
القايلون بالقدم واعلم ان البرهان الذي ذكرناه
مشروحا وذكرنا ان كلام الشيخ في التعليقات يمكن تطبيقه
عليه على الوجه الذي فصلناه قد ذكره الاستاد قدس الله
روحه ونور رمسه في اكثر كتبه وتفاخر بانه مما جعله الله
مختصا بالهامه وفضله من بين شركاء الصناعة وقد
عرفت ان كلام الشيخ المنقول عن تعليقاته يمكن تطبيقه
على ذلك البرهان على الوجه الذي مر البيان فكيف يصح
دعوى الاختصاص منه قدس سره بل لمدع ان يدعي ان
ماخذ هذا البرهان كلام الشيخ في التعليقات وكيف لا وقد
نقل قدس سره في كتاب القبسات هذا الكلام الذي نقلناه
عن الشيخ هو بعينه عنه ايضا فان قيل اذا كان الشيخ متفطنا
بهذا البرهان المبطل لقدم العالم فكيف يصح ان يميل
الى قدم العالم قلت ليس كلام الشيخ في شيء من تصانيفه
نصا بانه يعتقد لقدم العالم بل كلماته مبنية على قول

الفلاسفة

الفلاسفة الجدليين القايلين بالقدم فيكون ما ذكره في
القدم من قبيل نقل ما قاله القايلون بقدم العالم ولهذا قال
في اواخر النمط الخامس من الاشارات بعد نقل مذاهب
المتكلمين في ايجاد العالم ومذهب القايلين بحدوث العالم و
قدمه بهذه العبارة فهذه هي المذاهب واليك الاختيار
بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
انتهى كلامه وهذا صريح في ان كلامه يكون خاليا عن الاشارة
الى ميله الى شيء من القدم او الحدوث وسيجيء كلام الفارابي
لتوجيه كلام ارسطو ما يؤيد ما ذكرنا لتوجيه كلام الشيخ فانتظر
ونقول ايضا القايلون بقدم العالم قايلون بازلية العقول و
[illegible]
النفوس الفلكية وجميع الافلاك والعناصر الاربعة فان جميع
المذكورات ازلية سرمدية عندهم وكذلك الزمان الذي
مقدار حركة فلك الافلاك فانه ازلي عندهم فان الفلك خلق
متحركا فيكون الفلك والحركة والزمان من الازليات والازلي
لا اول لوجوده فلا اول لوجود الزمان عندهم ويكون الزمان

يعني ان العمدة والذي يجب بيانه بالاهتمام هو توحيد الواجب جل شانه
منه

قيل الزمان لا يجوز ان يكون غير متناه

عندهم غير متناه في جانب الازل ولا اول له في جانب الماضي و
اذا مهدت المقدمات فنقول لا يجوز ان يكون الزمان غير متناه في جانب
الماضي كما ذهب اليه القائلون بقدم العالم لانه لو كان
الزمان ازليا ولا اول لوجوده فيلزم ان يتحقق في جانب الازل
حركات غير متناهية بالفعل لفلك الافلاك ودورات غير متناهية
له بالفعل ايضا في جانب الازل واللازم باطل ويلزم من
بطلان اللازم بطلان الملزوم وهو ظاهر اما بطلان اللازم فلينكشف
في بيانه ببرهان التضايف وبرهان الحيثيات اما برهان

في برهان التضايف والحيثيات

التضايف فبان يقال الدورة اليومية متصفة بالمسبوقية فقط
لانه لم يتحقق بعدها دورة اخرى لتتصف بسابقيتها لان الزمان باعتبار
ذاته كم غير قار بالذات فيكون امرا منقضيا متجددا بان
ينقضي جزء ويتجدد جزء آخر بعده بلا فاصلة وهذا التقضي و
التجدد قد صارا بالفعل بالنظر الى الاجزاء التي في جانب الازل
واما في جانب الابد اعني جانب الاستقبال فلم يحصل التقضي والتجدد
بالفعل كما في الاجزاء التي في جانب الازل بل سيصير متقضية

ويتجددة

ومتجددة كما يظهر بادنى تامل فالمسبوقية متحققة والسابقية لها بالفعل
وليست السابقية ثابتة لها بالفعل فالدورة اليومية متصفة
بالمسبوقية فقط وكل دورة فوقها متصفة بالسابقية والمسبوقية
معا فلو ذهبت سلسلة الدورات في جانب الماضي غير متناهية
بالفعل لزم ان يكون عدد المسبوقية زائدا على عدد السابقية بواحد
ولا شك ولا خلاف في ان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما
بحسب العدد فوجب ان يتحقق في جانب الماضي دورة لم تثبت لها
الا السابقية فقط ليحصل التكافؤ العددي بين المتضايفات
الحقيقية والدورة المتصفة بالسابقية فقط يكون ابتداء دورة
لانه لا دورة فوقها فوجب ان لا يذهب سلسلة الدورات الى ما
لا نهاية له بالفعل بل وجب ان يكون السلسلة متناهية بالفعل و
تنتهي سلسلة الدورات الى الدورة التي تكون سابقة صرفة
واذا انتهت سلسلة الدورات الى الدورة السابقة الصرفة
فيلزم تناهي الزمان في جانب الماضي ومن تناهي الزمان في جانب الماضي
يلزم تناهي حركة فلك الافلاك في جانب الماضي والمفروض ان

ثابتة

الفلك خلق شی كان ولم تنفك وجود الفلك عن وجود الحركة في الخارج
فيلزم تناهي وجود فلك الافلاك في جانب الماضي فيلزم
ان يكون لكل واحد من وجود الزمان ووجود الحركة ووجود
الفلك اول فيلزم ان لا يكون شيء من تلك الموجودات ازليا
لان الازلي لا اول لوجوده فيلزم ان لا يكون شيء من الزمان و
الحركة والفلك ازليا واذا انتفت الازلية لزم الحدوث لانتفاء
الواسطة بينهما واذا ثبت حدوث الفلك يلزم ان يثبت
حدوث العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة لان
العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة يكون وجودها
مع وجود فلك الافلاك في الخارج ولا نزاع في ثبوت تلك
العلية الخارجية بين القائلين بقدم العالم وبين القائلين بحدوثه
غاية ما في الباب ان يكون تلك العلية الخارجية حقيقية قديمة
سرمدية عند القائلين بقدم العالم ومعية دهرية حادثة
غير ازلية عند القائلين بحدوث العالم فلما انتفت المعية
القديمة السرمدية فوجب ان يتحقق المعية الحادثة الدهرية

العين الازلية

الغير الازلية فيلزم حدوث العالم حدوثا دهريا وهو المطلوب
والسر الحكمي في وجوب المعية المذكورة انما هو ان الممكنات
الموجودة في الخارج قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي
كافيا في فيضان الوجود الخارجي وذلك انما يكون فيما فوق الكون
اذ لو كان الامكان الذاتي كافيا في فيضان الوجود ولا يكون
صاحب امكان استعدادي فلا امكان ان يتاخر بعض عن بعض اخر بعضه
في الوجود الخارجي بل يجب ان يكون جميع ما فوق الكون مجتمعا
في الوجود الخارجي ويكون بين وجوداتها معية خارجية
والتقدم والتاخر بحسب الذهن فقط وثانيهما ما لا يكون الامكان
الذاتي كافيا في وجودها بل لا بد مع ذلك من الامكان الاستعدادي
ايضا وذلك انما يكون فيما تحت الكون ان الحوادث اليومية
فهذا القسم من الموجودات الممكنة يكون بعضها متقدما
في الوجود الخارجي وبعضها متاخرا في الوجود الخارجي لاجل
الامكان الاستعدادي فان قيل الدورات التي في
الماضي لا يكون موجودة واذا لم تكن موجودة فلا يكون متصفة

بان نفسه ولا بالمسبوقية ولا بشي من الصفات فلك ان تحقق
وجود امر ما في نفس الامر سواء كان في الزمان او الدهر فلا يكذب
وجوده عن حد وجوده نعم يمكن قطع استمرار وجوده لانه يكذب
وجوده بجميع الدورات وجميع الاشياء التي كانت موجودة
في الزمان الماضي موجودة كل في حده وقس على هذا النسخ في الاحكام
الشرعية فان المحققين ان النسخ هو قطع استمرار حكم شرعي لا انه
رفع الحكم الشرعي عن اصله فانه غير صحيح لان الجمع بين النقيضين مثلا
اذا فرض انه كان صلاة الى سنة ثم نسخ هذا الحكم وصلة الشارع
الى ما فليس معنى ان الشارع رفع الحكم الذي كان واقعا في السنة
عن السنة بل معناه ان الشارع قطع استمرار الحكم بالحرمة و
اما برهان الحيثيات فبان يقال انا ناخذ دورة معينة كالدورة
اليومية مثلا ونجعلها مبدأ ثم نقول ان بين هذه الدورة اليومية
وبين اي دورة فرضنا الى اقصى ما بلغه الوجود لا يخلو اما ان يكون
متناهيا او غير متناه والثاني باطل والا لزم ان يكون الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهو فطري البطلان فتعين الاول وهو

فيه بيان ابطال عدم انطار على الوجود

النسخ ص

برهان الحيثيات

ان يكون

ان يكون ما بين الدورة اليومية وبين اي دورة الى اقصى
ما بلغه الوجود يكون متناهيا وهذا مستلزم لتناهي الكل فيلزم
ان لا تكون الدورات المتسلسلة في جانب الماضي غير متناهية
بل تكون متناهية واذا كانت متناهية فيجب ان يحصل اول
دورة في جانب الماضي ينتهي اليها جميع الدورات الزمنية
فيلزم تناهي الزمان في جانب الماضي فيلزم تناهي حركة الفلك
الاعلى في جانب الماضي ايضا لان الزمان مقدارها ولا توجد
الحركة منفكة عن الزمان ولما كان المفروض ان وجود الفلك
في الخارج مع الحركة معية خارجية فيلزم ان يكون لوجود الفلك
ايضا اول وقد عرفت ان وجود الفلك ووجود العقول و
النفوس السماوية والعناصر الاربعة لا انفكاك بين وجوداتها
في الخارج بل يكون الجميع موجودة معا معية خارجية فيلزم ان يكون
لوجود الجميع اول وقد عرفت ان الازلي لا اول لوجوده فيلزم
حدوث العالم بجميع اجزائه وهو المطلوب بقي شي ينبغي
التنبه عليه وهو ان برهان الحيثيات يكمل باستعانته

ابطال غير المتناهي بالفعل من الجانبين مثلا اذا فرضنا خطا
او حركة غير متناهية في الجانبين فح يمكن لنا ان نعين نقطة
في اوسط الخط او الحركة ثم نقول ما بين هذه النقطة وكل
نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط او الحركة في اي جهة
من الجهتين لا يخ من ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل فتعين الاول فيلزم التناهي في الجهتين وهو ظاهر
وعلى هذا القياس برهان التطبيق ايضا فانه يمكن على هذه
الطريقة ابطال الغير المتناهي في الجهتين ايضا وكذا يمكن
ابطال الغير المتناهي في الجهات الثلث ايضا بكل واحد
من براهين الحيثيات وبرهان التطبيق كما يظهر بالتامل الصادق
واعلم ان السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين
عند قول الشارح يصدق على كل واحد منها انه متناه قال
وات رهان للاشراق ذكر ان الشيخ ما حكم على الكل المجموعي
بما حكم به على كل واحد ليكذب كما اذا قلت ما بين كل واحد
وواحد دون الذراع فانه لا يلزم ان يكون الكل دون

الذراع

الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل حكم
بانه اذا كان ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع
فالكل يكون دون الذراع وهو حق لعدم تناول كلام
واي واحد من الاحاد على الترتيب فقط بل تناول اي
واحد مع اي واحد كان من الاعداد المتفرقة لعدم النهاية
سواء قربت او بعدت اشتملت على اخذانها او لم
ولهذا الصدق فانه اذا كان ما بين اي عدد واي عدد متناهيا
كان الكل متناهيا وهو لا يسمن ولا يغني من جوع فان
الحكم بكون الكل دون الذراع اذا كان ما بين كل واحد و
اي واحد دون الذراع فانه ليس كذلك بل لا بد له من دليل
انتهى كلامه يعني ان ما قال ات رهان للاشراق لا يسمن
ولا يغني من جوع في دفع الاعتراض الذي هو ان الحكم الكلي
المجموعي بحكم الكل الافرادي لا يكون واحدا فيلزم من ثبوت
احدهما ثبوت الاخر فمن ثبوت الحكم الكل الافرادي
وهو كون ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع لا يلزم

ان يكون المجموع دون الذراع ايضا لاختلاف الكل المجموعي والكل
الافرادي في الحكم هذا افاده المحشي الشريف وفيما قاله في الحاشية
المنقولة عنه نظر من وجهين الاول ان حكمة الاشراق
ليس لها شرحان بل له شرح واحد وذلك الشرح للعلامة الشيرازي
والشرحان انما هما للتلويحات للشيخ المقتول لا لابن كمونة
شرح التلويحات وشرح ايضا محمد الشهرزوري الذي كان من
اقارب الشيخ كتاب التلويحات فالشرحان انما هما لكتاب
التلويحات لا لكتاب حكمة الاشراق والثاني انه سقط بها
فصلا شرحان من كلامهما ولهذا اعترض عليهما بقوله وهو
لا يسمن ولا يغني من جوع فلنبين مقصودهما بحيث يندفع ذلك
الاعتراض فنقول ملاحظة الامور الغير المتناهية وان لم
يمكن تفصيلا لكن لا شك في انه يجوز ملاحظة الامور الغير المتناهية
اجمالا بعنوان شامل لكل واحد من تلك الامور الغير المتناهية
بالفعل مثلا اذا جاز التسلسل في الممكن وذهبت سلسلة الممكنات
الى لا نهاية بالفعل فحينئذ وان لم يمكن ملاحظة تلك

الامور

الامور الغير المتناهية بعنوان التفصيل لكن يمكن بعنوان الاجمال
بان يلاحظ بعنوان صادق على كل واحد واحد وهو عنوان
ممكن فان ممكنا امر كلي شامل لكل واحد واحد من الممكنات
ولمجموع الممكنات ايضا لان المجموع المتألف من الممكنات ممكن
ونقول ايضا ان ما اشتهر من ان حكم الكل الافرادي وحكم الكل
المجموعي مختلف ليس حقا على اطلاقه لانه قد لا يكون فرق
بين الكل المجموعي والكل الافرادي في الحكم والضابطة الكلية
في معرفة ذلك ان الحكم على الفرد لا يخلو من ان يكون على جميع
تقادير وجود ذلك الفرد او بعض تقادير وجوده فان كان
على جميع تقادير وجوده فحينئذ لا يختلف حكم كل الافرادي وحكم
كل المجموعي كقولنا كل واحد من الممكنات محتاج الى العلة
فان الحكم بالاحتياج الى العلة على كل واحد من الممكنات
مستمر الى العلة انما يكون على جميع تقادير وجوده اي سواء
كان مع ذلك الممكن الواحد ممكن اخر او لا لان الامكان
علة الاحتياج فكل واحد من الممكن سواء كان مع ممكنات

الضابطة الكلية

كثيرة او قليلة او لم يكن من شيء من الممكنات اصلا يكون محتاجا
الى العلة وعلى هذا التقدير لا يختلف الكل المجموعي والكل
الافرادي في الحكم لانه كما ان كل واحد من الممكن محتاج الى العلة
كذلك مجموع الممكنات ايضا محتاج الى العلة لان مجموع
الممكنات ايضا ممكن والامكان علة الاحتياج الى العلة
وان كان الحكم على الفرد على البعض بتقدير وجوده دون بعض
مثل قولنا كل انسان يشبعه هذا الرغيف ففي هذه الصورة
يختلف حكم الكل المجموعي وحكم الكل الافرادي لان حصول الشبع
من الرغيف لكل واحد من الانسان انما يكون على تقدير ان لا يكون
معه واحد اخر والا لم يحصل الشبع له منه ونقول ايضا
ملاحظة الواحد متصور من وجهين احدهما من حيث انه
هذا الواحد بخصوصه وبهذا الاعتبار يكون واحدا جزئيا
حقيقيا لا يتناول غيره وثانيهما من حيث انه واحد لا على
التعيين اي لا يلاحظ معه الخصوصية والتعين وبهذا
الاعتبار يكون كليا متناولا للجزئيات وكذا القياس

في ملاحظة

في ملاحظة النقطة فان النقطة يمكن ان يلاحظها من حيث هذه
النقطة وبهذا الاعتبار يكون امرا جزئيا حقيقيا لا يتناول
غير شخص واحد وثانيهما من حيث انها نقطة ما لا على التعيين
وبهذا الاعتبار يكون امرا كليا شاملا للجزئيات او الجهات
المتعددات فنقول في تقرير الجواب بالحيثيات بحيث تظهر اندفاع
الاعتراض المذكور وينكشف ما فصلناه ان من كلامهم
انا اذا فرضنا خطا ممتدا فلا شك انه قابل لفرض النقاط
فيه فلنا ان نعين نقطة ونجعلها ابتداء النقاط التي تكون
ممكنة الانفراض في ذلك الخط فنلاحظ هذه النقطة من
حيث التعيين ثم لا نلاحظ بعد تلك النقطة شيئا من النقاط
من حيث التعيين بل نلاحظ من حيث انها نقطة ما لا على التعيين
فحينئذ نجعل تلك النقطة المعينة ابتداء النقاط ونقول
اذا كان ما بين هذه النقطة المعينة وبين كل نقطة ممكنة
الانفراض في ذلك الخط دون الذراع يلزم ان يكون كل
الخط دون الذراع لان النقطة التي لم نلاحظ معها التعين

بل لو لوحظت من حيث انها امر كلي شاملة ومستغرقة لجميع النقاط
الممكنة الانفراض في ذلك الخط فلا يخرج شيء من النقطة
التي يمكن انفراضها في ذلك الخط عن النقط التي لوحظت
بعنوان الامر الكلي الشامل للجزئيات فيكون التردد
بين النقط المعينة التي حصلت ابتداء النقاط الممكنة الانفراض
وبين النقطة التي اخذت بعنوان الامر الكلي الشامل لكل
نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط ترديدا حاصرا لحيث لا يشذ
عنه شيء من الاحتمال اصلا ولا شك في ان ما كان ما بين
النقط المعينة المذكورة وبين كل نقطة بعنوان الاجمال
المستوعب لجميع النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط دون الذراع
كان كل الخط ايضا دون الذراع لانك قد عرفت ان الامور الكثيرة
حتى الامور الغير المتناهية يجوز ملاحظتها اجمالا فقد لوحظت جميع
تلك النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط اجمالا فلم يكن شيء
من النقاط الممكنة الانفراض خارجا عن الملاحظة الاجمالية المستوعبة
لجميع الاحتمالات المقصورة فاذا كان جميع الاحتمالات المقصورة

اجمالي

فيما بين النقط المعينة المذكورة وبين كل نقطة ممكنة الانفراض
في ذلك الخط بعنوان الاجمال المستوعب لجميع الاحتمالات
منحصرة فيما دون الذراع فلا يبقى احتمال لا يستوعبه دون
الذراع لان المفروض ان ما بين النقط المعينة وبين
كل نقطة ممكنة الانفراض بعنوان الاجمال المستوعب لجميع
الاحتمالات يكون دون الذراع فيكون جميع الاحتمالات
يستوعبها الحكم بكونها دون الذراع ويكون الحكم على النقط المعينة
حكما على جميع تقادير وجودها لان الحكم على النقط المعينة
ليس باعتبار كونها مع نقطة واحدة او نقطتين او ثلاث نقاط
وهكذا بل حكم عليها على جميع التقادير لانك قد عرفت ان
النقط المعينة حكم عليها باعتبار كل واحد من النقاط الممكنة
الانفراض على سبيل الاجمال وقد عرفت انه يمكن ملاحظة
الامور الغير المتناهية اجمالا فلو لوحظت النقاط الغير المتناهية
وحكم على النقط المعينة بان ما بينها وبين كل نقطة من النقاط
الغير المتناهية دون الذراع وهذا الشامل لجميع الاحتمالات

لان هذا الحكم على جميع تقادير وجود النقطة المعينة سواء لوحظت
فيما بين نقاط على الترتيب او بغير الترتيب وسواء كانت
النقاط كثيرة غير متناهية او كثيرة متناهية فلم يبق كلام في
الذراع فضلا عن الزايد على الذراع على ما يظهر بالتامل منصفا
فيما ذكرناه مفصلا وهذا الذي ذكرناه مشروحا هو ما قصده
الشارح فانكشف الحق وظهر دفع الاعتراض المذكور و
كان منشأ الاعتراض سوء ملاحظة كل نقطة حكمنا لا بعنوان
التعين والخصوصية بان يلاحظ نقطة معينة ثم يلاحظ نقطة
اخرى معينة بعدها ويحكم بان بينهما دون الذراع ثم يلاحظ
نقطة اخرى معينة بعد الثانية ثم يلاحظ بعدها نقطة اخرى
معينة ويحكم بان ما بينهما دون الذراع وهكذا وعلى هذا
يرد الاعتراض المذكور لكن على الوجه الذي فصلنا لا مجال
لتوهم ورود الاعتراض المذكور كما لا يخفى على اهل الشعور
ولما اقمنا البراهين العقلية على حدوث العالم فالاولى
ان نذكر شبه القائلين بقدم العالم مع دفعها تبصرة

للمتكلمين

شبهة قدم العالم

للمتكلمين المنصفين وتذكرة للعاقلين الماهرين منها
ان العالم لما كان مركبا وطريق ايجاد المركب ايجاد
اجزائه فايجاد الاجزاء يكون مقدما على ايجاد المركب و
لما كان بين الاجزاء تفاوت في الشرف والكمال فلا بد
ان يكون الصادر الاول في سلسلة البدو اكمل الاجزاء
واشرفها فيصح ان يكون الصادر الاول دون ما عداه
اذا تمهدت المقدمات فيقال لا يخلو اما ان يكون جميع ما يتوقف
عليه الصادر الاول كان في الازل او لا فان كان جميع
ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل فيلزم ان
يكون الصادر الاول ازليا والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة وهو ممتنع وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه
الصادر الاول في الازل فلا بد من ان يكون بعض ما يتوقف
عليه الصادر الاول ازليا بل يكون في الازل وحينئذ
يجب ان يحدث مع حدوث الصادر الاول امر آخر
وراء الصادر الاول ليمكن حدوث الصادر الاول

وهذا باطل من وجهين الاول انه اذا صدر مع الصادر الاول
امر اخر يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر مما يتوقف عليه الصادر
الاول ولا شك ان الايجاد الموقوف عليه متقدم على الايجاد
الموقوف فيلزم ان لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا
اولا بل يكون الصادر الاول امرا اخر قبل ما فرض انه
صادر اول فيلزم خلاف الفرض والثاني انه ينتقل الكلام
الى ذلك الامر الاخر الذي حدث مع الصادر الاول فلا يخ من
ان يكون جميع ما يتوقف عليه ذلك الامر الاخر في الازل اولا
فان كان في الازل يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر ازليا
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو مح وان لم
يكن جميع ما يتوقف عليه في الازل فلا بد ان يكون بعض ما
يتوقف عليه في الازل و[؟] يجب ان يحدث مع حدوث
امر اخر يكون حدوثه قبل حدوثه وهذا ابطل بالوجهين المذكورين
وهكذا ننقل الكلام الى غير النهاية بالفعل فيلزم ان يكون
امور غير متناهية حادثة موجودة مجتمعة او ازلية الصادر

الاول

الاول وترتيب الامور الغير المتناهية الموجودة المجتمعة
باطل ببرهانه والاتفاق بين الحكماء والمتكلمين فينتفي ان يكون
الصادر الاول ازليا وهو المطلوب لان من قال بتقدم العالم
لم يقل بتقدم جميع اجزاء العالم بل قال بتقدم بعض اجزائه
وتحرير الجواب عن هذه الشبهة موقوف على تمهيد
مقدمتين الاولى ان الممكن بالذات لا يعتبر فيه ان
يجوز له جميع انحاء الوجود بل الممكن بالذات ما يجوز له نحو
من انحاء الوجود ولا شك قد عرفت فيما سبق ان الوجود
المجرد ممتنع على الامر المادي والوجود المادي ممتنع على
المجرد ووجود الجسم ممتنع على العرض القائم به وبالعكس فيجوز
في كل ممكن من الممكنات ان يمتنع عليه نحو خاص من الوجود
ويمكن له نحو اخر منه والثانية ان المعلول قد يتخلف عن
علتها التامة في نحو من انحاء نفس الامر وهو ما اذا لاحظ
العقل العلة التامة ولاحظ معلولها فانه يحكم بتقدم العلة
التامة على معلولها وبانفكاكه عنها في المرتبة العقلية

على ما عرفت مشروحا فى ما سبق فتخلف المعلول عن علتها التامة
واجب فى نحو من انحاء نفس الامر برهانا واتفاقا وبعد تمهيد
المقدمتين نختار الشق الاول من الترديد وهو انا نختار ان ما
جميع ما يتوقف عليه وجود الصادر الاول كان فى الازل وانما
مع ذلك لا يلزم ان يكون الصادر الاول ازليا لجواز ان يكون
الوجود الازلى ممتنعا على الصادر الاول لما ثبت بالبراهين
السابقة امتناع الوجود الازلى على كل ممكن من الممكنات
ومن امتناع نحو خاص من الوجود على الممكن لا يلزم خروجه عن
كونه ممكن الوجود بالذات على ما عرفت سابقا واذا كان
الوجود الازلى ممتنعا على كل ممكن من الممكنات فوجب تخلف
الصادر الاول عن علته التامة التى هى الواجب جل شانه
ووجوب هذا التخلف ناش من امتناع وجود المعلول
فى المرتبة العقلية لعلته والحاصل ان ما تقرر من ان المعلول
يجب ان يكون مع علته التامة معناه ان المعلول يجب ان
يكون مع علته التامة معية لاتتاتى ذات المعلول لا
ناشيا من ضنانة الجاعل او من نقصان ما فى جاعلية وجوده

[illegible]

مطلقة

مطلقة لان المعلول لا يكون مع علته التامة فى المرتبة العقلية
بل بناء على ان المعلول يابى عن هذه المعية بناء على امتناع وجوده
فى مرتبة وجود علته ففى كل موضع يمتنع ان يكون وجود المعلول
مع وجود علته فيجب تخلف المعلول عن علته وهذا ليس
امرا غريبا غير واقع بل ثبت برهانا واتفاقا ان المعلول
يجب تخلفه عن علته التامة فى المرتبة العقلية التى نحو من انحاء
نفس الامر فاذا اثبت وجوب تخلف المعلول عن علته التامة
فى نحو من نفس الامر وهو الذهن الصحيح فلم لا يجوز ان يقع ذلك
التخلف فى نحو اخر من نفس الامر وهو خارج الذهن مع انه قد
ثبت وجوب التخلف بحسب الخارج بالبراهين السابقة و
التمرد عن اطاعة البرهان فسق وطغيان واجاب اكثر المتكلمين
عن الشبهة المذكورة بانه يجوز ان يكون وجود العالم فى
اللاازل اصلح من وجوده فى الازل فالواجب جل شانه
علم فى الازل ان وجود العالم فى اللاازل اصلح من وجوده فى
الازل فلهذا اوجده فى اللاازل ولم يوجده فى الازل فظهر

جواب المتكلمين

هذا الجواب يرجع الى ان الوجود الازلي للعالم ممتنع اذ لم يكن
بالامكان الوقوعي والوجود اللاازلي له ممكن بالامكان
الوقوعي لانه اذا كان وجود العالم في اللاازل الاصلح من
وجوده في الازل فيجب ان يكون الوجود اللاازلي راجحا والوجود
الازلي مرجوحا واذا كان الوجود الازلي مرجوحا فلا يمكن
تحققه لان المرجوح ما دام مرجوحا لا يمكن وقوعه والمفروض
ان الوجود الازلي للعالم مرجوح بحيث لا يمكن زوال
مرجوحيته وحصول راجحيته واذا لم يمكن زوال مرجوحيته
وحصول راجحيته فكيف يمكن وقوعه لان الوقوع لا يتصور
بدون الرجحان فاذا لزم مرجوحية وجود العالم في الازل
بحيث لا يمكن زوال تلك المرجوحية فيلزم ان لا يمكن وقوع
الوجود الازلي للعالم لان امكان وقوع الوجود الازلي
للعالم موقوف على امكان زوال مرجوحية الوجود الازلي
للعالم وزوال تلك المرجوحية محال والموقوف على
المحال محال ليس له امكان وقوعي ونقول ايضا ان العلم

بالاصلح

بالاصلح وهو علم الواجب جل شانه وان كان ازليا لكن
المعلوم الذي هو نفس الاصلح لا يكون متحققا في الازل و
الا يلزم ازلية وجود العالم لان المرجح لوجود العالم هو نفس
الاصلح فاذا كان نفس الاصلح في الازل يلزم وجود العالم
في الازل وهو محال فلا بد ان لا يكون نفس الاصلح متحققا في
الازل وح لقائل ان يقول لا يصح ح ان يكون جميع ما سوى علمه
نفس الاصلح في الازل اولا ويأتي في الكلام الى اخر ما ذكر
سابقا تفصيلا وبعد المفاسد وح لا بد من التمسك
بالجواب الذي ذكرناه سابقا وهو اختيار ان جميع ما سوى
على نفس الاصلح يكون في الازل ومع ذلك لا يكون نفس الاصلح
متحققا فيه لان الوجود الازلي ممتنع على جميع ما سوى الله
فلا بد ان يتمسك بالاخرة بهذا الجواب المحقق الذي يكون لابد
فلا يتم الجواب بالتمسك بالاصلح وبالعلم بالاصلح على ما مر
مشروحا فان قيل اذا لم يمكن العالم ازليا يلزم ان لا يتحقق
وجود الواجب جل شانه في الازل فلزم التعطيل في

جوده وافاضته مع انه فياض على الاطلاق قلت عدم الجود
والفيض على الاشياء الممكنة بالذات ليس لاجل النقصان
في جاعليته وقدرته وفيضه وجوده او لاجل ضنانته
في جوده وفيضه وامساكه عنها بل ذلك ناش من جانب القابل
لان اشياء من الممكن ليس في وسعه قبول الوجود الازلي والسرمدي
لان الوجود الازلي والسرمدي يجوز ان يكون ممتنعا على كل
ممكن الوجود بل ثبت بالبراهين العقلية امتناع الوجود الازلي
على كل ممكن من الممكنات واذا كان الوجود الازلي ممتنعا
على كل ممكن فليس في وسع ممكن من الممكنات قبول الوجود كما
ان اجتماع النقيضين وشريك الواجب وغيرهما من المحالات الممتنعات
ليس في وسعها قبول الوجود واذا لم تقبل الوجود ازلا
وازلا وابدا لم يلزم التعطيل الاقوى من تعطيل عدم وجود
العالم في الازل فقط فان العالم وان لم يوجد في الازل لكنه
وجد في ما لا يزال بخلاف المستحيلات فانه ليس لها وجود
ازلا وابدا معا فلو كان كل تعطيل فسادا يلزم ان

في الازل

يلزم ان

يكون في تعطيل الجود والافاضة على المستحيلات اكثر واشد
من في تعطيل الجود والافاضة على العالم باعتبار عدم
فيضان الوجود على العالم في الازل فقط لان تعطيل الجود و
الافاضة بالنسبة الى المستحيلات يكون ازلا وابدا معا
بخلاف العالم فانه ليس كذلك والمحقق على ما ذكره الشيخ في اواخر
النمط السابع من الاشارات هو انه لا يلزم من استحالة المقدور
استحالة القدرة عليه وتوضيح كلامه ان واجب الوجود جل شانه
يكون لكل واحدة من صفاته الكمالية عين حقيقته التي هي في
نهاية التمامية وفوق التمامية وبرية عن جميع سمات النقص
بحيث لا يتصور كمال الا وهو موجود في حقيقته الربوبية على وجه
التمام وفوق التمام فكل كمال في دائرة الامكان اذا تصور
كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود فهو موجود في الواجب جل شانه
على وجه الكمل واشد مما تصوره بمراتب غير متناهية
ولما كان صفاته الكمالية جل شانه عين ذاته الكاملة نهاية
الكمال البرية عن جميع سمات النقص فلا بد ان يكون كل

في
ليقتضي الكمال
وفوق التمامية
عن التغير
التمامية عن التغير

واحدة من صفاته الكمالية حالها مثل حال تلك الذات الكاملة
في اعلى مراتب الكمال ومن جملة صفاته الكمالية للواجب جل شانه
هي قدرته جل شانه ولما كان قدرته جل شانه عين ذاته
جل شانه فلا بد ان يكون قدرته جل سلطانه في نهاية من مرتبة
التمامية والكمال كحقيقته الكاملة التامة من جميع الوجوه واذا كانت
قدرته جل شانه في نهاية مرتبة التمامية والكمال كحقيقته الكاملة
التامة من جميع الوجوه واذا كانت قدرته جل شانه في نهاية
مرتبة التمامية والكمال فلا يصح نسبة العجز الى قدرته جل شانه
لان العجز في القادر يرجع الى النقص في القدرة فلا يقال لهذا
القادر عاجز عن فعل كذا الا ويكون في قدرته عجز وقصور من
بعض الوجوه فالقادر الذي يكون قدرته تامة من جميع الوجوه
ولا يكون في قدرته شي من وجوه النقص اصلا فلا يصح انتساب
العجز الى ذلك القادر فلا يجوز ان يقال في حقه عاجز عن فعل كذا
لانك قد عرفت ان العجز يرجع الى النقص في القدرة بل
وجب ان ينسب العجز الى ما فرض انه مقدور بعنوان المقدور

ليس

ليس في وسعه قبول اثر القدرة وغاية ما لزم من هذا استعداد المقدور
ومن استعداد المقدور لا يلزم استعداد القدرة فضلا عن القدرة التامة
الكاملة من جميع الوجوه وهي قدرة الواجب جل شانه لا ما اذا فرضنا
ان شخصا من الاشخاص يكون قادرا على حمل الف من وكل الف من
لا يكون موجودا بالجملة فمن استعداد الف من لا يلزم استعداد القدرة
على حمله وعلى ما ذكرنا لا يجوز ان يقال ان الواجب جل شانه
لا يكون قادرا على ايجاد الممتنعات ويكون عاجزا عن ايجادها
لانه لا تقصير في قدرته جل شانه بل التقصير من جانب الممتنعات
فلا بد ان ينسب العجز الى الممتنعات بعنوان انها ليس في وسعها
ان تقبل الوجود اصلا وتكون عاجزة عن احتمال الوجود
راسا لان جميع ما لا بد منه في القدرة والايجاد والفيض و
الوجود موجود في جنابه جل شانه ولا تقصير ولا ضنانة ولا
امساك في جنابه جل شانه بل التقصير والقصور من جانب
الممتنعات التي تابى ذاتها عن قبول الوجود ازلا وابدا
واذا مهدت المقدمات فنقول الان حصحص الحق لان

جمع ما يتوقف عليه وجود الصادر الاول من علة فالواجب جل شأنه
وجوده وفيضه وعدم ضنانته وعدم امساكه عن الجود و
الفيض قد كان في الازل ولم يكن من جنابه جل شأنه تقصير وعجز
اصلا بل التقصير والعجز من جانب الصادر الاول بناء على انه
ليس في وسعه قبول الوجود الازلي فيكون الصادر الاول
عاجزا عن قبول الوجود الازلي فالعجز والقصور من الصادر الاول
لا من جنابه جل شأنه وقد عرفت انه لا يلزم من استيفاء المقدور
استيفاء القدرة ولو كانت القدرة قدرة المخلوق فضلا عن
القدرة التامة الكاملة من جميع الوجوه واما التعطيل فهو
قسمان احدهما تعطيل ناش من عجز القابل وقصوره بمعنى ان
القابل يمتنع عليه الفيض والجود كما في الامر الممتنع الذي يأبى
لذاته عن قبول الفيض والجود فلا يكون التعطيل ح من قبل
الفاعل التام الفيض والجود وكامل القدرة وهذا القسم من
التعطيل يكون جائزا الا ان فيه يكون واصلا بالنظر
الى القابل لان المفروض ان ذاته تأبى عن قبول الفيض والجود

ان التعطيل قسمان

وعاجز

وعاجز عن احتماله فكيف يتصور تحقق الفيض وافاضة الوجود عليه
وثانيهما ان يكون القابل يستحق الفيض وافاضة الوجود
عليه ولا يكون عاجزا عن تحمل الفيض والجود وعلى هذا التقدير
لا يجوز ان يقع التعطيل من الفاعل الذي يكون فياضا على
الاطلاق وخير المحض وكامل الجود وتام القدرة والتعطيل
الذي ذكره المعترض لا يكون تعطيلا مستقرا للنفس ولانه من
القسم الاول لا من القسم الثاني فالذي هو واقع ليس بمحال والذي
هو محال ليس بواقع لان الوجود الازلي للعالم امر ممتنع و
قد عرفت ان التعطيل الناشئ من الامر الممتنع يكون تعطيلا
ناشيا من قصور القابل وعجزه بمعنى ان القابل يمتنع عليه الفيض
وقبول الوجود بناء على نقصانه الذاتي وعجزه عن تحمل الفيض
فالعجز والقصور من القابل لا من الفاعل لان جميع ما يعتبر في
الفاعلية والى عليه والافاضة موجود في الفاعل على غاية
ما في الباب ان القابل ناقص وعاجز وفاقد لما هو من مراتب
قبول القابل والتعطيل الناشئ من عجز القابل وقصوره جائز

بر واجب على ما عرفت مرارا ومثل هذا اما اذا فرض ان عالما
ماهرا في الفنون وقع غريبا في بلد وتوقف فيه مدة كثيرة
ولم يكن في ذلك البلد من كان اهلا لان يستفيد منه المطالب
العالية والمسائل الشريفة مع وفور رغبته في نشر العلوم
وكثرة حرصه على تعليم الحقايق والدقايق ومع ذلك لم يأخذ احد
في تلك المدة الكبيرة شيئا من تحقيقاته التي قد كانت له
في العلوم فهل لا يتحقق لاحد ان يذمه ويلومه بانه توقف في
ذلك البلد مدة كثيرة ولم يأخذ منه احد شيئا من تحقيقاته ولم يحصل
له تلامذة كانوا من اهل التحقيق لانه لم يكن من اهل التقصير في
نشر العلوم وبيان الحقايق لان نشر العلوم وتعليم الحقايق
كما انه يحتاج الى عالم ماهر كذلك يحتاج الى متعلم قابل لافاضة
العلوم والكمالات فمن لم يحصل القابل للتعليم فكيف يتصور
التعليم والتعلم والافادة والاستفادة والافاضة والاستفاضة
ونعم ما قال العارف   این سخن شیرست در پستان جان
بی کشنده خوش نمی گردد روان   مردم اندر حسرت فهم درست

اینکه

اینکه مشکوم بقدر فهم تست   وذكر الشيخ المقتول في الهياكل شبهة
قريبة مما ذكرناها واعتقد انها برهان على قدم العالم ثم قال
في دفع تلك الشبهة ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس
من الشعاع وان دام بدوامه فلا تعجب في كون الحق قائما بالقسط
وماذا يضر الشمس دوام شعاعها او بقاء ذرات في نورها
انتهى كلامه بالفاظه والضمير المرفوع في دام راجع الى الشعاع
والضمير المجرور في دوامه راجع الى الشمس وقد قال صاحب الكشاف في
تذكير الضمير وتأنيثه سهل فالتذكير باعتبار اللفظ والتأنيث
باعتبار الكلمة فيجوز ان يذكر الضمير ويؤنث لكلمة واحدة
باعتبارين ولهذا قال الله تعالى في سورة الكهف حتى
اذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون وفي
التذكير والتأنيث معا بالقياس الى يأجوج ومأجوج فالتذكير
باعتبار القوم والتأنيث باعتبار الجماعة وبعد الوقوف التام
على ما ذكر مفصلا في دفع الشبهة التي نقلناها بعدم قدرته على دفع
ما ذكره الشيخ المقتول في الهياكل في اثبات قدم العالم

اليه وما ذكره بقوله ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس من
الشعاع اي قياس مع الفارق لان الشعاع لا يابى عن معيته
وعدم مفارقته وجوده عن وجودها واما الممكنات فلا يمكن
لشي منها كون وجوده مع وجود الواجب بل ثبت في الازل
بالبراهين العقلية التي ذكرناها مشروحة ومنها ما يقال
ايضا في اثبات قدم العالم ان امكان الممكن يجب ان يكون
ازليا لانه لو لم يكن امكان الممكن ازليا يلزم انقلاب الممتنع لان
كل امر لا يخلو عن المواد الثلث اعني الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي والامكان الذاتي فاذا لم يكن الممكن ممكنا بالذات
في الازل فلا بد اما ان يكون واجبا او ممتنعا بالذات فيلزم
الانقلاب وهو ممتنع فثبت ان يكون الممكن ممكنا بالذات في الازل والا فرا
كان ممكنا بالذات في الازل فيلزم ان يكون الامكان بالذات
ثابتا للممكن في الازل فيلزم ازلية الصفة التي هي الامكان ولا خفاء
في ان ازلية الصفة لموصوف مستلزمة لازلية الموصوف فيلزم
ازلية الممكن ومن هذا يلزم ازلية جميع اجزاء العالم لا بعضها

سهو اول

فقط

فقط لانه قد ثبت ان الامكان لو لم يكن ازليا يلزم الانقلاب
على ما مر شرحه وهذا لا خصوصية له بالقياس الى بعض امكان
دون بعض اي ان بعض ممكن دون بعض بل هو عام شامل لامكان
كل ممكن فيلزم قدم جميع اجزاء العالم والجواب عن هذه الشبهة
ان حقيقة الامكان الذاتي ليست الا ضرورة الوجود والعدم
سلبا بسيطا تحصيليا لا سلبا عدوليا وليس الامكان امرا
ثبوتيا كالسواد والبياض والا يلزم التسلسل لان كل امر لزم
وجوده تكرره يلزم التسلسل من وجوده فيكون وجوده ملزوما للتسلسل
الممتنع وملزوم الممتنع لا يكون موجودا واذا كان حقيقة الامكان سلب
ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فلا مانع من ان يكون
ذلك السلب المذكور حين وجود الممكن او قبل وجوده وعلى ت
تقدير لا يلزم ازلية الممكن اما على التقدير الاول فلانه يجوز
ان يكون الممكن حادثا ويكون سلب ضرورة الوجود والعدم
بالنظر الى الذات حين الوجود ولو قيل انا قد اثبتنا ازلية
الامكان فلا يجوز ان يكون الامكان الذي هو سلب ضرورة الوجود

الجواب

سلب ح

والعدم بالنظر الى الذات حين حدوث الممكن بل لا بد ان يكون
قبل حدوثه ويكون في الازل قلنا نختار الشق الثاني ونقول
ان الامكان لما كان سلبا بسيطا يجوز ان يكون ذلك السلب
واقعا في الازل ومن تحقق ذلك السلب في الازل وكون ذلك السلب ازليا
لا يلزم ان يكون الممكن موجودا ازليا لان هذا السلب سلب بسيط
صرف لا سلب عدولي وصدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
في الخارج بل يكفي الوجود الذهني وهذا الوجود الذهني انما كان
باعتبار الحكم على الموضوع لان الحكم على الموضوع ايجابا او سلبا
لا يمكن بدون الوجود الذهني واما صدق السلب فلا يكون
للوجود الذهني دخل في صدق ذلك السلب لان مصحح ذلك السلب
ومصداقه هو انتفاء الموضوع في الخارج سواء تصور او لم يتصور
او لا فاذا حكم العقل حكما مفاده ان العقل ليس بضروري الوجود
والعدم بالنظر الى الذات وهذا السلب صادق حين ما
فرض ان العقل معدوم في الازل لانك قد عرفت ان صدق
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج فيكون ذلك السلب

البسيط

البسيط ازليا والمسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى
الذات معدوما في الازل لا موجودا فيه حتى يلزم ازلية وجود
بناء على ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع لجواز صدقها
بانتفاء الموضوع وهو ظاهر فظهر مما حققنا انه لا يلزم من ازلية
الامكان ازلية الممكن فلم يلزم ازلية شيء من الممكن فضلا عن ازلية
جميع الممكنات وقال صاحب الملل والنحل في ذكر اخر الحكماء ابرقلس
بهذه الالفاظ ومن ذلك ذكر شبه برقلس في قدم العالم
ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع و
القول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف
القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على مقالات ظنها حجة
وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا
القول فيه مثل الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس
وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون
في هذه المسئلة كتابا واورد فيه هذه الشبهة والا
فالقدماء انما ابدؤوا فيه ما نقلناه سالفا الشبهة

الافروديسي

الشبهة الاولى

الاولى قال الباري تعالى جواد بذاته وعلة وجود العالم
جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم
قديما لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادا و مرة غير جواد
فانه يوجب التغير في ذاته فهو جواد لذاته لم يزل قال ولا مانع
من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره ثبت
عق وليس لواجب الوجود لذاته عائق عن شيء ولا مانع لشيء
الثانية قال ليس يخلو الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل الشبهة الثانية
او لم يزل صانعا بالقوة اي يقدر ان يفعل ولا يفعل فان
كان الاول فالمعلول مصنوع لم يزل وان كان الثاني
فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج ومخرج الشيء من القوة الى
الفعل غير ذات الشيء فيجب ان يكون له مخرج من خارج مؤثر
فيه وذلك ينافي كونه صانعا مطلقا لا يتاثر ولا يتغير
الثالثة قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما
يكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الاستعداد من غير فعل الى اي من اللافعل الى الفعل
فعل وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها

واذا كانت

ادا
واذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل الرابعة ان كان
الزمان لا يكون موجودا الا تابع الفلك ولا الفلك الا تبع الزمان
لان الزمان هو العاد لحركات الفلك ثم لا جائز ان يكون
اي المقدار
شيء قبل وبعد الا حين يكون الزمان موجودا وقبل ابدي
فالزمان ابدي فحركات الفلك ابدية فالفلك ابدي الخامسة
قال ان العالم حسن النظام كامل القوام وصانعه جواد
خير ولا ينقض الجيد الحسن الا شرير وصانعه ليس بشرير
فلا يقدر على نقضه فليس ينتقض ابدا وما لا ينتقض ابدا
كان سرمدا السادسة ان ما كان الكاين لا يفسد الا بشيء
عشر غريب يعرض له ولم يكن شيء غير العالم خارجا منه يجوز
صنعه خارج ان يعرض فيفسد ثبت انه لا يفسد وما لا يتطرق اليه
التلف ولا يتطرق اليه الكون والحدوث فان كل كاين
فاسد السابعة قال ان الاشياء التي هي في المكان
الطبيعي لا تتغير ولا تسكن ولا تفسد وانما تتغير وتكون
اذا كانت في اماكن غريبة فتتجاذب الى اماكنها

كالنار التي اجادتها نحو الانفصال الى مركزها فيتحرك
الرباط فينفذ فاذن الكون والفساد انما يتطرق الى
المركبات لا الى البسائط التي هي الاركان في اماكنها وكلها
هي كلية واحدة وما هو كلية واحدة فهو ازلي الثانية منه
قال العقل والنفس والافلاك تتحرك على استدارة والطبايع
تتحرك اما الى الوسط واما الى الوسط على الاستقامة واذا
كان كذلك كان التفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها
والحركة الدورية لا ضد لها فلم يقع فيها فساد الثالثة
قال وكليات العناصر انما تتحرك على استدارة وان كانت
الاجزاء منها تتحرك على استقامة فالفلك وكليات العناصر
لا تفسد واذا لم تجز ان تفسد العالم لم تجز ان يتكون
انتهى كلامه ثم قال صاحب الملل والنحل بعد نقل تلك الشبه
عن ابرقلس ومن المتعصبين لبرقلس من مهد له عذرا
في ذكر هذه الشبهات وقال انه كان من مناطقي الناس
منطقيين احدهما روحاني بسيط والثاني جسماني مركب

وكان

وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاه الى
ذكر هذه الاقوال معاندتهم اياه فخرج من طريق الحكمة والفلسفة
من هذه الجهة فوضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
ففهموا منه جسمانية مقوله دون روحانيته انتهى كلامه
ونقول من كان محيطا بالاصول السابقة وذاكرا لما اسلفناه من
المقدمات الحقة يكون قادرا على دفع جميع تلك الشبه ومع
ذلك فلا باس علينا بان نذكر دفع كل واحدة من تلك الشبه
تفصيلا ونظهر موضع الاشتباه فيها فنقول اما في الشبهة
الاولى فمغالطة في قوله وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون
وجود العالم قديما لم يزل اشتباه ومغالطة لان قوله
جوده قديم قول حق لكن لا يتم اللزوم الذي ادعاه لانه يقول
فيلزم ان يكون وجود العالم قديما لم يزل لانه يجوز ان يكون
الوجود الازلي والسرمدي للعالم ممتنعا بل قد برهنا على
امتناع الوجود الازلي للعالم فيكون النقصان والتقصير
من قبل القابل لا من قبل الفاعل فلا تقصير ولا نقصان في

في الجود والفيضان فكما ان الممتنعات تأبى عن الوجود ازلاً
وابداً ومع ذلك لا يلزم النقص على جواد الحق وفياضيته
على الاطلاق كذلك لا يلزم النقص على الجود والفياضية
على الاطلاق على تقدير كون الوجود الازلي فقط ممتنعاً
بالقياس الى العالم واذا لم يلزم النقص على تقدير امتناع الوجود
ازلاً وابداً معاً فلم يلزم النقص على تقدير كون الوجود الازلي
فقط ممتنعاً بالطريق الاولى وهو ظاهر وقوله ولا يجوز
ان يكون مرة جواداً ومرة غير جواد فانه يوجب التغير
في ذاته كلام فيه اشتباه ومغالطة ايضاً لان الجواد يطلق
على معنيين احدهما معنى حقيقي غير اضافي وهو كونه بحيث
كان علة ومفيضاً باعتبار ذاته بمعنى ان جميع ما يعتبر في
الجود والافاضة يكون موجوداً في الازل في ذلك الجاعل
التام ولا نقصان ولا ضنانة ولا امساك في جوده
وفياضيته على الاطلاق والجواد بهذا المعنى ازلي
ثابت للواجب جل شانه في الازل بل في الابد ايضاً

كما لو كان فاعلا بالفعل والجود الفعلي [illegible]

باعتبار

باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته جل شانه و
من كون الجواد بهذا المعنى ازلياً لا يلزم ازلية وجود العالم لانه يجوز
ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعاً فيكون التقصير والنقصان
من قبل القابل كالممتنعات بالذات لا من قبل الجاعل فانه تعالى يمتنع
ان يكون الواجب جل شانه فاقداً باعتبار ذاته لبعض ما
يعتبر من جانب الجاعلية والافاضة ثم يتزين به اخيراً
لانه نقص يجب تنزيهه جل شانه عنه فالواجب جل شانه
فياض تام على الاطلاق وجواد صرف وخير محض ومع ذلك كله
لا يلزم عليه نقص لو لم يكن قابل الفيض ازلا وابداً معاً كالممتنعات
بالذات او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط كالعالم باعتبار
وجوده الازلي فقط على ما عرفت مراراً وثانيهما معنى اضافي
وهو كونه اي علة جواداً اضافياً اي تحقق له الجوادية بالفعل
بالقياس الى مجعول بالفعل والجوادية بهذا المعنى امر
اضافي كالرازقية بالفعل ولا شك ان الامور الاضافية
فرع الطرفين فلا يتصور كون الصفات الاضافية

صفة كمالية بالقياس اليه جل شانه لان الصفات الكمالية
تجب ان تكون ثابتة للواجب جل شانه في مرتبة ذاته
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته واذا
لم تكن الصفات الاضافية صفة كمالية فيجوز ان لا تكون
متحققة في الازل كالعلية والرازقية فانه لم يكن
شئ منها في الازل ولا يلزم منه نقص اصلا فيجوز ان لا
يكون الجواد الاضافي ثابتا في الازل ويكون ثابتا في
اللاازل كالعلية والرازقية وقد عرفت انه
ليس بنقص وقوله ولا مانع من فيض جوده ان اراد انه لا
مانع من جوده اذا كان قابل الفيض والجود لا يكون
ممتنعا بالذات فهو مسلم ولا يلزم منه قدم العالم لانه يجوز
ان لا يكون العالم قابلا للفيض الازلي والجود الازلي
كالممتنعات بالذات وان اراد انه لا مانع من جوده و
فيضه في الازل وجب ان يتحقق جوده وفيضه في الازل
سواء كان قابل الفيض والجود ممكنا بالذات او

ممتنعا

ممتنعا بالذات فهو باطل والا يلزم منه وجود جميع الممتنعات بالذات
ايضا في الازل وهو ظاهر الاستحالة وقوله اذ لو كان مانع لكان
من ذاته بل من غيره فهو قول حق ولا يلزم منه ازلية وجود
العالم ولا دخل له ايضا في اثبات الازلية وقوله وليس
لواجب الوجود لذاته حامل على شئ فهو قول حق ايضا لان
الحامل هو الباعث الذي هو العلة الغائية وليس في افعال
الواجب جل شانه علة غائية خارجة عن ذاته تعالى
لان العلة الغائية في افاضات الواجب جل شانه هي ذاته
جل شانه على ما ثبت في مقامه فذلك القول ايضا حق لكن لا
دخل له في اثبات ازلية وجود العالم وقوله ولا مانع من
ان اراد ان الواجب جل شانه اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون على فرض كون المراد ممكنا بالذات فهو مسلم لان كل
امر قابل للوجود اذا اراد الله تعالى ايجاده فلا بد ان يصير موجودا
وليس في وسع شئ من الاشياء ان يمنع الواجب جل شانه
عن الافاضة والجعل [illegible] وان اراد انه ليس لايجاده و

فيضه وجوده تعالى مانع في الازل وكيف ان يتحقق الحادث وجوده
وفيضه في الازل مطلقا سواء كان قابل الفيض ممكنا بالذات
او ممتنعا بالذات فهو باطل صرف والا يلزم وجود جميع الممتنعات
في الازل وهو فطري البطلان واما في الشبهة الثانية
فنقول قوله فان كان الاول فالمعلول مصنوع لم يزل فيه
مغالطة واشتباه ايضا لان كون الواجب جل شانه صانعا
للعالم يطلق على معنيين على ما ذكرنا في الجواد احدهما حقيقي
غير اضافي وهو كون الواجب جل شانه جامعا لجميع ما يعتبر
في الايجاد والجعل والصانعية في الازل باعتبار ذاته
بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا نقصان ولا
امساك في جاعليته وصانعيته لو كان قابل يمكن له الفيض
والجود والصنع ولا يمتنع عليه الجود والوجود فانه على تقدير
الامتناع لا يلزم النقص في جنابه جل شانه بل النقص والقصور
انما هو من جهة القابل كالممتنعات بالذات فللمعترض ان
يختار ان الواجب جل شانه كان صانعا للعالم ازلا

جود ما للمعترض باعتبار رتبة الحق
والا لكان المناسب ان يقول للمحقق
ع

المعنى

المعنى في الازل لان جميع ما يعتبر في الصانعية والجعل والافاضة
كان متحققا في الازل لذاته جل شانه باعتبار ذاته مع قطع
النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا يلزم منه ان يكون وجود
العالم ازليا لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا
فلهذا لم يتحقق وجود العالم في الازل كما ان الممتنعات بالذات
لم يتحقق وجودها في الازل وليس في ذلك نقص بالقياس اليه
جل شانه بل النقص والقصور من قبل القابل على ما عرفت
مرارا وثانيهما معنى اضافي وهو كون الواجب جل شانه
صانعا بالفعل وجاعلا بالفعل بالقياس الى مصنوع ومجعول
بالفعل اي يتحقق له الصانعية بالفعل والجاعلية بالفعل
بالقياس الى المجعول بالفعل فيكون هذا معنى اضافيا كالفوقية
بالفعل والرازقية بالفعل بالقياس الى زيد مثلا والامور
الاضافية تحققها فرع تحقق الطرفين فلا يتصور كون
الصفات الاضافية كمالا للواجب جل شانه لان جميع
كمالاته جل شانه عين ذاته ويكون ثابتة له في مرتبة ذاته

باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته بخلاف الصفات
الاضافية فانها ليست كمالاً للواجب جل شانه لانها فرع
الطرفين فيتوقف على غير ذات الواجب جل شانه
ايضا فكون الصفات الاضافية للواجب تعالى زايدة على ذاته تعالى
وغير كمال بالقياس اليه تعالى ولما كانت الصفات الاضافية
للواجب جل شانه فرع الطرفين فان كان الطرفان ازليين كانت
الصفات الاضافية ازلية وان لم يكن الطرفان ازليين
لم يكن الصفات الاضافية ازلية بل يكون حادثة كالمعية زيد
ورازقيته فانهما حادثتان مع ان احد الطرفين وهو
ذات الخالق وذات الرازق وقوله وذلك ينافي ازلية صح
كونه صانعا مطلقا لا يخفى ولا يتغير عنه اشتباه وخلط
بين المعنيين للصانع واي على لانه ان اراد انه اذا كان
العالم حادثا ولا يكون ازليا يلزم ان لا يكون الصانع بالمعنى
الاضافي ازليا ويلزم منه التغير في وصف الصانعية
لانه لم يكن اولا ثم حصل ثانيا فهو مسلم ولكن لا فساد فيه

لانك

لانك قد عرفت ان المعاني الاضافية تحققها فرع تحقق الطرفين
فاذا كان احد الطرفين حادثا يلزم منه ان يكون المعنى الاضافي
حادثا كالمعية زيد ورازقيته وفي حدوث الصفات الاضافية
وتغيرها لا يلزم التغير في ذات الواجب جل شانه لانها لو كانت
عين ذات الواجب جل شانه كالصفات الكمالية تعالى
لكان يلزم منه التغير في ذاته تعالى وليس فليس لان الصفات
الاضافية زايدة على ذاته تعالى كما عرفت سابقا وان اراد
انه اذا كان العالم حادثا يلزم منه ان لا يكون الصانع والاعلى
بالمعنى الحقيقي ازليا فهو باطل لان الواجب جل شانه كان جامعا
لجميع معتبرة الصانعية واما علية الجوادية والفياضية
على الاطلاق والخيرية المحضة ومع ذلك كله لا يلزم منه تطرق
نقص الى جنابه جل شانه لو لم يكن قابل الفيض ازلا وابدا
كالممتنعات بالذات او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط
كالعالم بالنظر الى الوجود الازلي على ما عرفت مرارا واما في
الشبهة الثالثة فنقول فانما يكون علة من جهة ذاتها لا من جهة

الاشتغال من غير فصل الى فعل فهو قول مجمل لابد فيه من التفتيش لانه
ان اراد ان كل علة لا يكون فعلها موقوفا على الحركة و
الآلة انه بل يكون تلك العلة علة باعتبار ذاتها ومشتملة باعتبار
نفس ذاتها على جميع ما يتوقف عليه التأثير والايجاد فلابد ان لا
يتخلف معلول تلك العلة عن تلك العلة فهو باطل لانه يجوز ان
يكون العلة تامة في الفاعلية والفاعلية مع انها تكون مشتملة
على جميع ما يتوقف عليه الافاضة والجود في الازل باعتبار
نفس ذاتها ومع ذلك يجوز ان لا يكون معلولها ازليا لجواز ان
يكون الوجود الازلي لمعلولها ممتنعا على ما عرفت مرارا وان
اراد ان كل علة ليس لها حالتان احديهما الفعل والاخرى لا فعل بل
يكون لها حالة واحدة فقط وهي الفعل دائما ولا يتخلف عنه الفعل اصلا
وتلك العلة المخصوصة يكون معلولها معها غير متخلف عنها فهو قول
حق لكن لا يلزم منه اثبات قدم العالم لجواز ان يكون
الواجب جل شأنه علة يكون له حالتان احديهما لا فعل و
الاخرى فعل ولا يكون لا فعل لاجل الضنانة او الامساك

عن الجود

عن الجود والافاضة بل لاجل نقصان القابل بناء على انه يجوز ان
يكون الوجود الازلي ممتنعا بالقياس الى كل ممكن فالنقصان
في القابل لا في الجاعل على ما عرفت مرارا واما في الشبهة الرابعة
فنقول لا نجوز ان يتوهم متى وقبل وبعد الا حين يكون الزمان
فيه اشتباه لان القبلية والبعدية قد يكون زمانية وقد يكون
دهرية وعلى تقدير كون العالم حادثا يكون حادثا دهريا لا حادثا
زمانيا ويكون وجود العالم بعد عدمه بعدية دهرية لا بعدية
زمانية فحصر القبلية والبعدية في القبلية والبعدية الزمانيتين
ظاهر البطلان وقد عرفت جميع ذلك فيما سبق مشروحا
واما في الشبهة الخامسة فنقول ان العالم حسن النظام كامل
القوام كما في محله ان النظام الكلي وقع على وجه الكمال والاشرف
من النظامات الشريفة المحتملة والواجب جل شأنه ايضا
خير محض وجواد صرف وفياض على الاطلاق ولا شك
ان النظام الكلي فيه خيرات كثيرة فلو لم يكن العالم ازلي
الوجود وكان معدوما يلزم نقض الخير الكثير وترك الخير الكثير

شر كثير وفاعل الشر الكثير شرير فيلزم العياذ بالله ان لا يكون
الواجب جل شانه خيرا محضا بل يكون شريرا وهذا
محصل استدلاله والجواب عنه ان الخير هو الوجود الذي
يكون المعلول قابلا له ولا يمتنع عليه فترك الخير معناه ترك
افاضة الوجود على قابل الوجود لانه لو لم يكن الشر قابل
الوجود كالممتنعات بالذات فلا يتصف التارك لافاضة
الوجود على الممتنعات بالذات بانه تارك الخير لان الممتنعات
كثيرة فاذا كان ترك افاضة الوجود على الممتنع بالذات
ترك خير يلزم ترك افاضة الخيرات الكثيرة على الممتنعات
بالذات الكثيرة وتارك الخيرات الكثيرة شرير فيلزم
العياذ بالله ان لا يكون الواجب جل شانه خيرا محضا
بل يكون شريرا فظهر مما حققنا ان تارك الخير انما يتصف
بانه تارك الخير اذا كان امرا يكون قابلا للوجود وترك
الفاعل افاضة الوجود عليه مطلقا سواء كان ذلك الامر
قابلا للوجود اولا اذا عرفت هذا فنقول ان العالم

يجوز ان

يجوز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا عليه فيكون العالم ممتنع الوجود
الازلي فلا يكون قابلا للوجود الازلي فلم يكن شرط الممكن
في الازل يصدق عليه انه قابل للوجود الازلي ليلزم من عدم
افاضة الوجود عليه ترك الخير الواحد فضلا عن ترك
الخيرات الكثيرة ليلزم المحذور المذكور فالعالم باعتبار
الوجود الازلي ممتنع وتارك افاضة الوجود على الممتنع
لا يتصف بانه تارك الخير لان ترك الخير ان كان ناشئا من جانب
الفاعل فهو يتصف بانه تارك الخير واما ترك الخير ان كان ناشئا
من نقصان القابل ومن امتناع الفيض عليه فلا يلزم على
التقدير نقص على الفاعل ولا يتوجه عليه الذم بانه تارك
الخير وباعتبار الوجود اللاازلي ممكن وقابل للوجود اللاازلي
ولم يحصل ترك الوجود اللاازلي للعالم بل الوجود اللاازلي
واقع للعالم فلم يحصل ترك الخير وترك الافاضة على ما هو قابل
للخير والافاضة واما في الشبهة الثانية فنقول لما كان
الكائن لا ينفك الاثر عن زيد اي مشتمل على اشتباه وغلط

ايضا لان الكائن قد يكون كائنا زمانيا وقد يكون كائنا دهريا
وكذا الفاسد قد يكون فاسدا زمانيا وقد يكون فاسدا
دهريا وما تقرر من ان كل كائن بعد العدم مسبوق بمادة
ومدة مخصوص بالحوادث الزمانية دون الدهرية والسر الحكمي
في ذلك ان الممكن قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي كافيا
في وجوده الذي يمكن له وثانيهما ما لا يكون الامكان الذاتي
كافيا في وجوده الذي يمكن له بل لا بد مع ذلك من الامكان
الاستعدادي الذي هو كيفية وجودية قائمة بالمادة وتتفاوت
بالتشكيك باعتبار القرب والبعد فالامر الذي يحدث
حدوثا زمانيا فلا بد ان يكون له مادة تتقوم بها استعداد
وجوده ويحصل ذلك الاستعداد متجددا شيئا فشيئا
الى ان يحصل ذلك الامر كما في صيرورة النطفة علقة
ثم مضغة ثم كذا ثم كذا الى ان يحصل من الانسان
فظهر مما ذكرنا ان كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة
واما الحادث الدهري فهو الامر الذي يكون الامكان

الذاتي

الذاتي كافيا في حصول وجوده الذي يمكن له ولا يحتاج الى
امكان استعدادي قطعا فالعالم على تقدير كونه حادثا لا يكون
حادثا زمانيا بل يكون حادثا دهريا على ما عرفت فيما سبق
مشروحا فالدهريات لا يكون وجودها ولا عدمها متعلقا
بالزمان فوجود العالم سواء كان ازليا او حادثا لا يكون
واقعا في الزمان بان يكون الزمان ظرفا لوجوده كما في الاشياء
الزمانية لان الظرف خارج عن المظروف والزمان من جملة اجزاء
العالم فلا يتصور الظرفية وكذا عدم العالم على تقدير كونه معدوما
في الازل لا يكون واقعا في الزمان والا يلزم ازلية الزمان ومن
ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية
الجسم الذي هو فلك الافلاك ومن ازلية فلك الافلاك يلزم ازلية
جميع الامور الدهرية اي الامور التي لا يتوقف وجودها على
الامكان الاستعدادي لان الامور الدهرية لا انفكاك بين
وجوداتها في الخارج سواء كان العالم قديما او حادثا على ما
اشرنا اليه سابقا فمعنى عدم العالم عدما ازليا زمانيا

يلزم وجود العالم وجودا ازليا فهي عدم العالم يلزم وجوده بعد
فظهر مما حققنا الفرق بين الحادث الزماني والحادث الدهري
وظهر ايضا ان العالم على تقدير حدوثه لا يكون الا حادثا
دهريا فقط وظهر ايضا ان قوله الكاين لا يفيد الا الاثر
غريب يعرض له انما يجري في الكاين الزماني اي الحوادث
الزمانية دون الدهرية وقوله وما لا يتطرق اليه النفاد
لا تتطرق اليه الكون والحدوث فيه اشتباه وخلط ايضا
لانه ان اراد ان ما لا يتطرق اليه النفاد الزماني اي العدم
الزماني لا تتطرق اليه الكون الزماني والحدوث الزماني فهو
مسلم لكن لا يلزم منه قدم العالم لان غاية ما يلزم منه هو انه
لا يكون للعالم في وقت ما عدم زماني ولا كون وحدوث زماني
ومن نفي الحدوث الزماني لا يلزم نفي الحدوث مطلقا لان
للحدوث المطلق فردا اخر وهو الحدوث الدهري على ما
عرفت مرارا وان اراد ان ما لا يتطرق اليه النفاد
الزماني لا تتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الدهري

فهو غير

فهو غير مسلم لان العالم لا تتطرق اليه النفاد الزماني اي العدم
الزماني لكن تتطرق اليه العدم الدهري ومع ذلك يتطرق
اليه الكون والنفاد الدهري والحدوث الدهري ايضا وان
اراد ان ما لا تتطرق اليه النفاد الدهري اي العدم الدهري
لا تتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الحادث الدهري
فهو مسلم لكن لا نسلم ان العالم من هذا القبيل اي من قبيل انه لم
يتطرق اليه النفاد الدهري والعدم الدهري لانه يجوز ان يكون
العالم فاسدا اولا نافدا دهريا اي عدما دهريا ثم حدث
حدوثا دهريا ووجد وجودا دهريا واما قوله سابقا
فقوله الاشياء التي هي في الكمال الطبيعي لا تتغير ولا
تتكون ولا تنفد الخ مشتمل على الاشتباه والخلط بين
العدم الزماني والعدم الدهري وبين الوجود الدهري
العدم الدهري وم
وبين النفاد الزماني والنفاد الدهري وبين الكون الزماني
والكون الدهري وقد بينا كل واحد من تلك المفهومات
مرارا وقوله فاذن الكون والنفاد انما يتطرق

الى المركبات لا الى البسايط فهو لمجيب لا بد فيه
من التفتيش لانه ان اراد ان الكون والف واذا
كانا زمانيين لا ينظر فان الى الى المركبات دون كليات
البسايط فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا قدم العالم لانه لا يلزم
من نفي قسم واحد من الكون والف ونفي جميع اقسام الكون
والف ولانه يجوز ان يكون العالم حادثا حدوثا دهريا
وكليات العناصر ايضا حادثة حدوثا دهريا ويكون وجود
كليات العناصر بعد الف والدهري اي بعد العدم الدهري
ويحصل لها الكون والحدوث الدهريان اي حصل لها
الوجود الدهري بعد الف والدهري اي بعد العدم الدهري
كما هو مذهب القايلين بحدوث العالم وان اراد ان
الكون الدهري اي الوجود الدهري والف والدهري
اي العدم الدهري مختصان بالمركبات ولا يجريان في كليات
العناصر والبسايط فهو ممنوع لان جميع الدهريات عند
القايلين بحدوث العالم حادثة بالحدوث الدهري و

يكون

يكون لما كان دهري بعد الف والدهري كما عرفت مرارا واما
في الشبهة الثامنة فنقول العقل والنفس والافلاك تتحرك على
استدارة مشتملة على نوع من الغفلة لما قال ارسطو في اثولوجيا علم الربوبية
حيث قال العقل دائرة لا تتحرك والنفس دائرة تتحرك و
توجيه كلام ارسطو ان العقل لما كان جميع كمالاتها حاصلة
في بدو الفطرة فلم يبق لها كمال يحتاج في تحصيلها الى الحركة الفكرية
فالعقل غير متحرك واما النفس فلما لم يكن جميع كمالاتها حاصلة
لها في بدو الفطرة فلا بد لها في تحصيل كمالاتها الغير الحاصلة
من الحركات الفكرية فالنفس تكون متحركة بالحركة الارادية
الفكرية واما اطلاق الدائرة على العقل والنفس فلوجهين
احدهما ان الدائرة محيطة بما في باطنها احاطة مقدارية
محسوسة فكذلك كل واحد من العقل والنفس محيط بما فيه
من الصور العلمية وساير الكمالات احاطة علمية عقلية غير محسوسة
فباعتبار اصل الاحاطة تحصل المشابهة فهو من قبيل تشبيه
المعقول بالمحسوس وثانيهما ان الدائرة كما انه ليس لها اول

معين واخر معين بل كان ما فرض انه اول الدائرة فهو بعينه
يجوز ان يكون آخرها فكذلك ليس للعقل والنفس شيء تعين انه
اول جزء منها وشيء آخر يتعين بانه آخر جزء منها لان كل واحد
منها مجرد بريء عن الاشتمال على اجزاء وجزء لا بالذات ولا بالعرض
فكل ما فرض انه اول فهو بعينه آخر فآخره اوله واوله آخره
فيصح ان يقال في حق كل مجرد ان اوله آخره وآخره اوله و
يمكن توجيه قول ارقلس بحيث لا يكون مخالفا لما قاله ارسطو
بان العقل وان كان جامعا لجميع كمالاته في حد والفطرة فلا
يكون متحركا بالحركات الفكرية باعتبار كمالات ذاته لكن لما كان
العقول لها دخل في فيضان العلوم والادراكات على النفوس
الناطقة فكانها متحركة بالحركات الفكرية باعتبار فيضان العلوم
والادراكات على قوابل العلوم والادراكات والمراد
من الحركة استدارة في عبارة ارقلس الحركة الارادية الفكرية من قبيل
ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الحركة بالاستدارة للفلك
حركة ارادية وكان ذكر لفظ استدارة بالتنكير دون التعريف

[illegible]

تنوع الا ان المراد من الحركة بالاستدارة ليس هو المعنى المعهود
منها ولو كان المراد المعنى المعهود لكان المناسب التعريف دون
التنكير وبالجملة لا يصح حمل الحركة على المعنى المعهود لان الحركة بالاستدارة
بالمعنى المعهود من خواص الجسم فكيف توجد في المجرد فوجب
الصرف عن المعهود والحمل على المعنى المجازي كما ذكرناه وقوله كان
الفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها فيه غلط لان الفساد
هذا الذي ذكره انما هو في الكون والفساد الزماني لان بعض اجزاء
العناصر تخلع صورته وتلبس صورة عنصر آخر فيحصل الكون
والفساد الزمانيان فغاية ما لزم مما ذكره هو ان الكون والفساد
الزمانيين لا يجريان في الفلك ومن عدم جريانهما لا يلزم ان لا يجري في
الفلك لانه يجوز ان لا يجري الكون والفساد الزمانيان في
الفلك لكن يجري عليه الكون والفساد الدهريان على ما تحقق
شرحه واما في الشبهة الثالثة فقوله فالفلك وكليات العناصر
لا تفسد فعل مجهول لا يتم في السفسطين لانه ان اراد ان الفلك
وكليات العناصر لا يجري عليها الكون والفساد الزمانيان

فهو مسلم لكن لا يلزم منه ازلية الفلك وكليات العناصر لانه لا يلزم
من نفي قسم واحد من الكون والفساد نفي الكون والفساد مطلقا
لجواز ان يجري عليها الكون والفساد الدهريان ولا يجري
عليهما الكون والفساد الزمانيان ومدار اثبات الازلية انما هو
على نفي الكون والفساد الدهريين دون الزمانيين وان
اراد ان الفلك وكليات العناصر لا يجري عليها الفساد والدهري
والكون الدهري فهو ممنوع لان القائلين بحدوث العالم قائلون
بان العالم قد كان فاسدا اولا فسادا دهريا لا زمانيا ثم صار
كائنا كائنا دهريا لا كائنا زمانيا على ما عرفت مرارا و
منها الشبهة المشهورة بشبهة الاستلزام وتقريرها ان يقال
كلما كان شيء ما يمكن ان يصير موجودا ولم يكن وجوده مستلزما
لرفع امر ما واقعي فيمكن وجوده مستلزما لاجتماع النقيضين ايضا
يجب ان يكون ذلك الشيء موجودا قديما وموجودا ازليا ولا
يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا لانه لو لم يكن
ازلي الوجود بل كان حادثا ويكون وجوده مسبوقا بالعدم

لكان

لكان ذلك الوجود الحادث مستلزما لرفع امر ما واقعي وهو العدم
السابق لانه لو لم يكن العدم السابق مرتفعا بهذا الوجود
الحادث يلزم اجتماع الوجود مع العدم وهو محال فظهر ان الوجود
الحادث مستلزم لرفع امر ما واقعي والوجود الازلي لا يكون
مستلزما لرفع امر ما واقعي فظهر ثبوت الملازمة بين مقدم
الشرطية المذكورة وتاليها ثم نقول لكن كل واحد واحد من
الممكنات سواء كان مجردا او ماديا وسواء كان زمانيا او
غير زماني لا يكون دخوله في الوجود ولا يكون وجوده الواقعي
مستلزما لرفع امر ما واقعي اصلا لانه لو كان مستلزما لرفع
امر ما واقعي لكان ملزوما لهذا الاستلزام وهذا الاستلزام لازما
له فيكون دخوله في الوجود ووجوده الواقعي ملزوما ولازمه
يكون مستلزما لرفع امر ما واقعي ثم نقول قد تقرر في ميزان العلوم
والسلاك الفكر المنتظر انه اذا ثبتت الملازمة بين امرين
بان يكون احدهما ملزوما والاخر لازما له فيجب ان يكون بين
نقيض الملزوم ونقيض اللازم ملازمة ايضا لكن بالعكس بان

يكون نقيض الملزوم لازما ونقيض اللازم ملزوما فعلى هذه القاعدة يجب
ان يصير عدم استلزام رفع امرنا واقعي ملزوما وعدم الدخول
في الوجود لازما لذلك الملزوم فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع
امرنا واقعي مستلزما لعدم الدخول في الوجود وهذا باطل لانه
قد ثبت بالبرهان ان عدم استلزام رفع امرنا واقعي مستلزم
للدخول في الوجود لا لا عدم الدخول في الوجود فظهر انه
لو كان وجود ممكن من الممكنات مستلزم لرفع امرنا واقعي لكان
يلزم منه المحال المذكور وملزوم المحال غير واقع فكون وجود ممكن
من الممكنات مستلزما لرفع امرنا واقعي غير واقع واذا ثبت
هذا فنقول كل ممكن ثبت له الوجود يجب بمعنى الامر مطلقا
سواء كانت متحققة في ضمن الخارج او الذهن لا يكون وجوده
مستلزما لرفع امرنا واقعي والا لزم المحال المذكور وقد ثبت
بالبرهان ان كل موجود ممكن لا يكون وجوده مستلزما لرفع
امرنا واقعي يجب ان يكون موجودا ازليا فيجب ان يكون
كل ممكن موجود سواء كان ذهنيا او خارجيا موجودا

ازليا

ازليا ولا يتحقق الموجود الحادث فيما بين الممكنات اصلا حتى
الحوادث اليومية فيلزم ان يكون العالم قديما بجميع اجزائه لا
ببعضها كما ذهب اليه بعض الحكماء هذا تقرير تلك الشبهة على
على وجه الوضوح بحيث لا يكون في شيء من المتون والشروح
وقال الاستاد جعل الله تعالى فراديس الجنان له مهادا في العتبات
فوائد العقيق الشامخ في دفع تلك الشبهة المذكورة
بعد تقريرها بعنوان الشريف هذه داهية عوصاء وداهي (مع تقرير ما بالتقرير)
العقد قد اعيت القرائح واعجزت الانظار الى زمننا
وكانك الان متبصر بما بصرناك ان العقدة هناك منفتكة
والداهية منكشفة (ركاكة) فعقد الفرج ان عدم اللازم عند التباعد
وهو الاستلزام لارتفاع واقعي ما عن ساهرة الواقع ليس يستلزم
عدم الملزوم الاصلي وهو الدخول في عالم الوجود لانه وقوع
بطلان اصل الملازمة المتاصلة بل انما يلزمه ان يكون مستلزما
لعدم ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة
وان هو الا ملزومية الملزوم الاصلي لذلك الارتفاع لا بعينه

[illegible]

الداهية الامر العظيم ... الدهر ما يصيب الملك ... العظيم ... وكشف ... الكشف

الملزوم الاصلي وهو الاخوان في عالم الوجود بنفس جوهره فهذا
تجاوز طور الفحص ومحط رحل الحق هناك فلا تك من الخابطين
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وجوابه قدس سره مبني على ما تقرر
في القوانين الحكمية من ان لزوم الشيء قد يكون على الاصالة
وقد يكون على التباعة مثلا الاربعة ملزومة للزوجية
والزوجية لازمة لها فذات الاربعة باعتبار ذاتها
مقتضية للزوجية ووجود الاربعة مانع العلة وليس له دخل
في اقتضاء الاربعة الزوجية على ما هو مذهب المحققين من
ان العلة المقتضية للوازم الماهية انما هي الماهية بدون مدخلية
احد الوجودين في ذلك الاقتضاء وذات الزوجية معلولة
لها باعتبار ذاتها بلا واسطة امر اخر وبلا تخلل ثالث فاللازم
الذي يكون باعتبار ذاته لازما يسمى لازما على الاصالة لانه
لا يكون لزومه لملزومه بواسطة امر ثالث متخلل بينهما فلو
كان ذات الزوجية لازمة للاربعة باعتبار ذاتها
فلا بد ان يكون لزوم الزوجية ايضا لازما للاربعة

حزّه واحتزه ان قطعه او نحره التقطع صح

بعث القوم بعثا وبعاثا بالفتح اذا اثيث? ونهض من الباب الرابع ص

لانه

لانه اذا كانت ذات الزوجية لازمة للاربعة فلزوم الزوجية
ايضا يكون لازما للاربعة لكن بتبعية ذات الزوجية وبواسطتها
لا باعتبار ملاحظة نفس ذات اللزوم مع قطع النظر عن ملاحظة
ذات الزوجية وكيف لا وهذا اللزوم لزوم الزوجية
لا اللزوم على الاطلاق وهكذا القياس في لزوم لزوم الزوجية
ولزوم لزوم لزوم الزوجية وهكذا الى حيث يعتبره العقل فان
جميع تلك اللزومات تابعة بالاخرة لذات الزوجية وهي بهذا
المعنى الذي يكون لزومه بتبعية لازم الاصل لازما على التباعة ثم
فمحصل التمييز والفرق بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على
التباعة وبين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التباعة
فرق من وجه اخر ايضا وهو ان ذات الملزوم مقتضية لذات
اللازم على الاصالة باعتبار نفس ذاتها واما اقتضاؤها لذات
اللازم على التباعة فليس باعتبار ذاتها بل انما هو باعتبار
ان اللازم على التباعة لما كان لازما للازم على الاصالة ولم
ينفك عنه فبواسطة اللازم على الاصالة اقتضت الماهية

اللازم على التباعة فلو فرض جواز انفكاك اللازم على التباعة
عن اللازم على الاصالة لكانت الماهية مستغنية عن اللازم على
التباعة وتطرق خلف وقد لم يلتفت الى اقتضائه بلا
خلاف بل كانت مكتفية باقتضاء اللازم على الاصالة فقط
مثلا ماهية الاربعة انما تقتضي باعتبار ذاتها ذات الزوجية
التي هي اللازم على الاصالة واما اقتضاء لزوم الزوجية الاربعة
فانما هو لاجل ان الزوجية لما صارت لازمة لماهية الاربعة
فلا يكون الزوجية منفكة عن الاربعة فيحصل للزوجية وصف
وهو لزومها للاربعة وكذا لزوم اللزوم ولزوم لزوم اللزوم
وهكذا فجميع هذه اللزومات لوازم على التباعة ولا يكون
شيء منها لازما على الاصالة فيكون الجميع طفيليات للازم على
الاصالة ومن توابعها ولواحقها والماهية انما تقتضي وتطلب اللازم
على الاصالة اولا وبالذات واللوازم على التباعة ثانيا و
بالعرض ولا شك ان ما هو يكون ثانيا وبالعرض لا يكون
مقصودا بالذات فيجوز ان يحصل البتة منه اذا لم تكن

المقدمات

المقدمات ضعفوا ما عرفت من انه اذا كان بين امرين تلازم يجب ان
يكون بين نقيضيهما ايضا تلازم لكن بالعكس عند ما عرفت
مشروطا وان كان حقا لكن تلك القاعدة انما تجري فيما بين
الملزوم وبين اللازم على الاصالة لا بين اللازم على التباعة
ايضا والوجه في ذلك ان التلازم بين النقيضين بعكس العينين
انما يجب على تقدير بقاء التلازم بين العينين لانه اذا تحقق
التلازم بين العينين كما بين الاربعة والزوجية فيمتنع ان يكون
نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم ان يكون عدم اللازم
ملزوما لعدم الملزوم لانه اذا تحقق رفع اللازم وعدمه يجب
ان يتحقق معه رفع الملزوم وعدمه لانه لو لم يتحقق معه رفع الملزوم
وعدمه يجب ان يتحقق معه وجود الملزوم لانه لا واسطة
بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق وجود الملزوم
مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم
لازما هف فوجب ان يتحقق عدم الملزوم مع عدم اللازم
دائما بمعنى انه كلما تحقق عدم اللازم يجب ان يتحقق معه

عدم الملزوم ولا تخلف عنه قطعا فيكون عدم اللازم ملزوما
وعدم الملزوم لازما لعدم اللازم بعكس ما هو في العينين
واما في جانب اللازم على التباعة لا تجري هذه القاعدة
لان عدم اللازم على التباعة يوجب رفع اصل الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على الاصالة فلا يتحقق الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على الاصالة على تقدير عدم اللازم
على التباعة حتى يحصل تحقق التلازم بين النقيضين بعكس العينين
على ما عرفت مرارا لان وجوب تحقق التلازم بين النقيضين بعكس
العينين موقوف على بقاء التلازم بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي
لا على تقدير الانتفاء ايضا حتى يجب ان يحصل وجوب التلازم بين النقيضين
بعكس العينين في اللازم على التباعة ايضا كما في اللازم على الاصالة
وتوضيح ذلك ان الملزوم الاصلي هو الاربعة مثلا واللازم على
الاصالة هو الزوجية وقد عرفت بالبرهان ان عدم الزوجية
ملزوم لعدم الاربعة فيكون نقيض اللازم ملزوما ونقيض الملزوم
لازما بعكس ما هو في العينين وقد عرفت ايضا ان

اللازم

اللازم على التباعة للاربعة هو لزوم الزوجية للاربعة لا نفس
الزوجية لان نفس الزوجية هي اللازم على الاصالة فنقيض اللازم
على التباعة وهو لزوم الزوجية انما هو عدم لزوم
الزوجية للاربعة وصدق عدم لزوم الزوجية للاربعة
موجب لان لا يكون بين الاربعة والزوجية تلازم فيلزم على
تقدير صدق نقيض اللازم على التباعة وهو عدم لزوم
الزوجية للاربعة ان لا يكون بين الاربعة والزوجية
تلازم اصلا فيلزم من صدقه ان لا يكون الملزوم الاصلي ملزوما
اصلا وان لا يكون اللازم الاصلي لازما اصلا فينهدم
التلازم بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي واذا انهدم
التلازم بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي ولم يتحقق بينهما
تلازم في لا تجري البرهان الذي وهو انه اذا تحقق عدم
اللازم يجب ان يتحقق عدم الملزوم معه لانه لو لم يتحقق
عدم الملزوم معه يجب ان يتحقق وجود الملزوم معه لانه لا
واسطة بين الوجود والعدم كما هو المحقق واذا تحقق وجود

الملزوم مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم
لازما هف وظاهر ان هذا البرهان مبناه على بقاء التلازم
وثبوته لانه لو لم يكن التلازم متحققا لم يتم الدليل ولم يلزم
الخلف المذكور وهو ظاهر ولما كان صدق عدم اللازم على
التباعة موجبا لرفع الملازمة بين الملزوم الاصلي واللازم
الاصلي وموجبا لانتفاء الملازمة المذكورة فلزم منه ان لا يتحقق
الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة ايضا
لان لزوم اللازم على التباعة قد كان متفرعا على اللازم على
الاصالة وقد كان طفيليا له فاذا لم يتحقق الملازمة بين
الملزوم الاصلي وبين اللازم الاصلي فلا يتصور بقاء الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة حتى تصور اجراء
البرهان المذكور في اثبات التلازم بين نقيض الملزوم الاصلي
وبين نقيض اللازم على التباعة بعكس النقيض لان بقاء الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة قد كان موقوفا
على بقاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم الاصلي

في انتفاء

في انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم الاصلي يلزم
انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة
ايضا واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه
الخلف المذكور اصلا فظهر مما فصلنا ان ما تقرر عندهم
اذا كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا
تلازم لكن بعكس النقيض انما هو يجري في الملزوم الاصلي و
اللازم الاصلي دون اللازم على التباعة ايضا وصاحب الشبهة
لم يتفطن بهذا التحقيق وغفل عن ان ما تقرر في ميزان العلوم
وسلم لارباب الفكر والنظر من انه اذا ثبت بين امرين تلازم
فيجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا تلازم لكن بعكس النقيض
على ما عرفت مشروحا انما يكون هذه القاعدة مختصة بالملزوم
الاصلي واللازم الاصلي ولا يجري في اللازم على التباعة على ما
عرفت مفصلا فغفل صاحب الشبهة عن هذا التحقيق و
اجرى تلك القاعدة على اللازم على التباعة حيث قال اذ
لو استلزم ذلك كان يستلزم هذا الاستلزام ايضا الخ فالملزوم

الاصل هو الدخول في الوجود واللازم على الاصالة هو رفع امرما
واقعي وارتفاع امرما واقعي واللازم على التباعة هو
لزوم هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
فتكلم صاحب الشبهة في الاستلزام الذي هو اللازم على التباعة
وبنى كلامه عليه اولا ثم تكلم في رفع هذا الاستلزام وعدمه وقال
فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع امرما واقعي مستلزما لرفع
لعدم الدخول في الوجود فيحصل عدم اللازم على التباعة ملزوما
لعدم الملزوم الاصلي وقد عرفت ان عدم اللازم على التباعة
موجب لانتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي
ومن انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي
يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة
ايضا لانك قد عرفت ان اللازم على التباعة فرع اللازم
على الاصالة ومتوقف عليه فاذا بطل الاصل بطل الفرع
ايضا وهو ظاهر وفيما نحن فيه كذلك لان الملزوم الاصلي
هو الدخول في الوجود واللازم على الاصالة هو رفع

امرما

امرما واقعي وارتفاع امرما واقعي واللازم على التباعة هو
لزوم ذلك الرفع والارتفاع واستلزام ذلك الرفع والارتفاع
لانه اذا كان رفع امرما واقعي وارتفاع امرما واقعي
لازما للدخول في الوجود لازما على الاصالة فيكون لزوم
هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
لازما على التباعة للدخول في الوجود ايضا لكن بواسطة
اللازم على الاصالة فاذا فرض عدم ذلك اللازم على التباعة
وهو عدم لزوم رفع امرما واقعي وعدم استلزام رفع امرما
واقعي للدخول في الوجود فيلزم من صدق هذا العدم ان
لا يكون بين الدخول في الوجود ورفع امرما واقعي وارتفاع
امرما واقعي ملازمة اصلا فيلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصلي وبين اللازم الاصلي ومن انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصلي واللازم الاصلي يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصلي وبين اللازم على التباعة ايضا على ما عرفت مرارا
واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه

فمن زوال لزوم الزوجية واستلزام الزوجية لا يلزم الا زوال
ملزومية الاربعة للزوجية وقد عرفت ان ملزومية الاربعة
للزوجية وصف من اوصاف الاربعة فاللازم ح هو زوال
وصف من اوصاف الاربعة لا زوال ذات الاربعة
ايضا فان قيل وجود الاربعة لا يمكن بدون وصف ملزومية
الزوجية لانه كلما تحققت الاربعة تحققت الزوجية معها
وكلما تحققت الزوجية معها تحققت تلك الصفة وهي
ملزوميتها للزوجية فالملزومية للزوجية وصف غير مفارق
فيلزم من زواله زوال الموصوف لا محالة فيلزم من عدمه
وزواله زوال ذات الموصوف الذي هو ذات الاربعة
فلا يتصور بقاء ذات الاربعة مع زوال الملزومية
للزوجية فكما ان زوال الزوجية الذي هو اللازم على
الاصالة مستلزم لزوال ذات الاربعة فكذلك زوال
لزوم الزوجية الذي هو اللازم على التبع مستلزم
لزوال تلك ذات الاربعة لان زوال لزوم الزو

مستلزم

مستلزم لزوال ملزومية الاربعة للزوجية وزوال
ملزومية الاربعة للزوجية مستلزم لزوال ذات الاربعة
ومستلزم المستلزم مستلزم فيلزم من زوال اللازم على
التبعية زوال الملزوم الاصلي كزوال اللازم على الاصالة
بلا تفاوت في ذلك فالفرق تحكم قلت اذا جاز زوال لزوم
الزوجية للاربعة وجوز تجويزا عقليا زوال لزوم الزوجية
للاربعة وكان هذا الزوال والعدم واقعا فح يلزم ان
لا يكون بين الزوجية والاربعة ملازمة اصلا واذا
لم يتحقق بينهما ملازمة كما يلزم من هذا الفرض فيلزم ان لا
يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما فلا يكون بينهما ربط
اللازمية والملزومية فهما امران لا علاقة بينهما واذا
لم يكن بينهما علاقة فلم يبق الملزومية للملزوم ولا اللازمية للازم
وح لا يصح ان يق كلما تحققت الاربعة تحقق وصف الملزومية
لان هذه الكلية انما تصح على تقدير بقاء العلاقة واللزوم
لا مطلقا لانه اذا لم يكن بينهما ربط اللزوم فمحجور بالنظر

الى ذات كل منها ان توجد بدون الاخرى فاللازم من فرض
استثناء لزوم الزوجية وصدق عدم لزوم الزوجية انما هو
زوال وصف الملزومية عن الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا
لان زوال ذات الاربعة انما يلزم على تقدير بقاء الربط
واللزوم والمفروض زوال اللزوم والربط فلا يلزم زوال
ذات الاربعة على تقدير صدق هذا الفرض ووقوع هذا
الفرض نعم لو كان لزوم الزوجية للاربعة امرا اتفاقيا وكان
امرا ثابتا ونفس الامر ولم يكن خلافه واقعا يلزم ما ذكره المستدل
واما اذا كان خلافه واقعا كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية
فلا يصح ما ذكره المستدل لان كلامه مبني على ثبوت لزوم الزوجية
وتحققه وكلامنا انما هو على تقدير عدم لزوم الزوجية وعدم
تحققه كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية وكون عدم لزوم الزوجية
واقعا فظهر بما فصلنا الفرق بين عدم اللازم على الاصالة
وبين عدم اللازم على التبعية فان الاول لو اوجب عدم ذات
الملزوم الاصل والثاني لا يوجب عدمه عدم ذات الملزوم

الاصل

الاصل على ما عرفت مشروحا وبهذا القياس العقلي والدخول
في الوجود الذي هو الملزوم الاصل ورفع امرها واقعي
وارتفاع امرها واقعي الذي هو اللازم على الاصالة ولزوم
رفع امرها واقعي ولزوم ارتفاع امرها واقعي واستلزام
رفع امرها واقعي واستلزام ارتفاع امرها واقعي الذي هو اللازم
الجميع لازما على التبعية فان عدم اللازم على الاصالة مستلزم والقياس بالعكس
لعدم الملزوم الاصل لان عدم رفع امرها واقعي وارتفاع
امرها واقعي هو اللازم على الاصالة مستلزم لعدم الدخول
في الوجود واما عدم استلزام رفع امرها واقعي فلا يستلزم
عدم الملزوم الاصل بل لا يستلزم عدم الدخول في الوجود بل
يستلزم عدم وصف من اوصاف الملزوم الاصل وهو الملزومية
التي كانت معروضة بالذات للازم على التبعية على ما عرفت
مشروحا في لزوم الزوجية للاربعة فمن زوال لزوم رفع امرها
واقعي وعدم لزوم رفع امرها واقعي وعدم استلزام رفع امرها
واقعي لا يلزم الا زوال وصف الملزومية عن الدخول في

الوجود لازم والاصل الدخول في الوجود على ما تقرر صاحب الشبهة
وما ذكرنا مندفع عما تشبث به الاصول الى مقصوده قدس سره
من قوله بل انا نريد ان يكون مستلزما الخ كما هو اسهل سهولة ولعل
ان نقول بشان افادة نور الله مرقده لا يكون قابلا لمادة الشبهة
المذكورة لان كلامه قدس سره انما يتم على تقدير اخذ اللازم
على التبعية في تقرير تلك الشبهة ويمكن تقريرها بلا احتياج الى
اخذ اللازم على التبعية كان يقال لا يجوز ان يكون وجود موجود ما
من الموجودات الممكنة سواء كانت خارجية او ذهنية رافعا
لامر ما واقعي لانه لو كان رافعا لامر ما واقعي يكون ذلك الوجود
ملزوما لرفع امر ما لازما له وقد تقرر في ميزان العلوم انه اذا
تحققت الملازمة بين الشيئين يجب ان يكون الملازمة متحققة
بين نقيضيهما ايضا لكن النقيضين جار على هذه القاعدة
يلزم ان يكون عدم رفع امر ما واقعي ملزوما لعدم الوجود لازما
له واللازم باطل لانه قد ثبت ان عدم رفع امر ما واقعي ملزوم
له الوجود لا عدم الوجود على ما مر مشروحا وبناء على المقرر

يكون

يكون جوابه قدس سره ساقطا غير مجد قطعا فلابد من جواب آخر
لا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة واللازم على
التبعية ويكون عاما قابلا لمادة الشبهة المذكورة على جميع التقادير
فنقول ويمكن الجواب عن شبهة الاستلزام بوجه واضح تام
ولا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة واللازم
على التبعية لانا نقول الدخول في الوجود قسمان احدهما
الدخول في الوجود الازلي ولا شك في ان هذا القسم من الدخول
في الوجود لا يكون مستلزما لرفع امر ما واقعي وهو ظاهر وثانيهما
الدخول في الوجود الحدوثي الغير الازلي وهذا القسم الثاني من
الدخول في الوجود مستلزم لرفع امر ما واقعي وهو العدم السابق
على هذا الوجود الحدوثي لانه لو لم يرتفع هذا العدم السابق
الواقعي يلزم اجتماع الوجود مع العدم على ما عرفت سابقا
فما هو ملزوم لرفع امر ما واقعي ليس الا الوجود الحدوثي فقط
دون الوجود الازلي فالوجود الحدوثي ملزوم ولازمه رفع امر ما
واقعي ولزوم رفع امر ما واقعي ولزوم لزوم رفع امر ما واقعي

وهكذا الى حيث يعتبره العقل يكون ايضا لازما للوجود الحدوثي
ايضا وكذلك استلزام رفع امر ما واقعي ايضا لازم للوجود
الحدوثي واستلزام استلزام رفع امر ما واقعي ايضا لازم للوجود
الحدوثي واستلزام استلزام رفع امر ما واقعي وهكذا الى حيث
يعتبره العقل يكون ايضا لازما للوجود الحدوثي ايضا فالوجود الحدوثي
ملزوم وجميع تلك اللوازم سواء كانت بلا واسطة او بواسطة
لوازم له وما تقرر في ميزان العلوم واسطرلاب الفكر والنظر
هو انه اذا ثبتت الملازمة بين امرين يجب ان يكون بين
نقيضيهما ايضا ملازمة لكن بعكس العينين فنقول هذه القاعدة
جارية في الوجود الحدوثي وبين جميع لوازمه بلا لزوم محذور قطعا
لان الوجود الحدوثي نقيضه عدم الوجود الحدوثي ونقيض لازمه
الذي هو رفع امر ما واقعي انما هو عدم رفع امر ما واقعي فيجعل
عدم رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم الوجود الحدوثي لازما له
فيكون عدم رفع امر ما واقعي ملزوما لعدم الوجود الحدوثي و
غاية ما يلزم من ذلك انه اذا لم يتحقق رفع امر ما واقعي يلزم

ان لا يتحقق الوجود الحدوثي لا انه يلزم ان يتحقق الوجود الازلي
كما هو مدعى صاحب الشبهة لان عدم تحقق الوجود الحدوثي
يحتمل ان يكون لاجل استمرار العدم السابق لا لاجل تحقق
الوجود الازلي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
بعدم تحقق رفع امر ما واقعي على اثبات الوجود الازلي لان
المثبت للوجود الازلي انما هو الدخول في الوجود مع عدم
تحقق رفع امر ما واقعي فلا بد في اثبات الوجود الازلي
من امرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم تحقق رفع امر ما
واقعي ولا يكون شيء منهما براسه مستقلا في اثبات الوجود الازلي
اما الدخول في الوجود فلانه لا يكون ازليا دائما بل قد يكون
ازليا وقد يكون حدوثيا غير ازلي واما عدم تحقق رفع امر ما
واقعي فلانه قد يكون باستمرار العدم السابق بدون الدخول
في الوجود راسا كما انه اذا استمر العدم السابق ولم يحصل
الوجود الحدوثي فح يصدق عدم تحقق رفع امر ما واقعي
وهكذا القياس في ساير لوازم الوجود الحدوثي لان عدم

لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي بصحة الحصر
ملزوما وعدم الوجود الحدوثي لازما لينعكس العينين وغاية
ما يلزم من ذلك ايضا انما هو عدم تحقق الوجود الحدوثي
على تقدير عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع
امر ما واقعي ومن عدم استلزام رفع امر ما واقعي لا يلزم الوجود
الازلي لانك قد عرفت ان اثبات الوجود الازلي انما يكون
بامرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم رفع امر ما
واقعي ولا يكون احدهما كافيا في اثبات الوجود الازلي فعدم
لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي يحتمل
ان يكون بسبب استمرار العدم ابدا لانه اذا استمر العدم
ابدا يصدق عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام
رفع امر ما واقعي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
بعدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي
على اثبات تحقق الوجود الازلي عند تحقق عدم لزوم رفع امر ما
واقعي وعند تحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي على ما عرفت

وهو عدم لزوم رفع امر ما واقعي م

منفصلا

منفصلا واصل هذا الجواب مما تفطن به ابي الحسن محمد
الملقب بالشيخ زين الدين رزقه الله تعالى كمال الصعود
الى اعلى درجات كمالات اهل الشهود واليقين وقرر
هذا الجواب بوجه آخر ومحصله ان عدم استلزام ارتفاع امر ما
واقعي يتصور من وجهين احدهما ان يتحقق عدم استلزام رفع امر ما
واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي في ضمن تحقق وجود
لا يلزم منه ارتفاع امر ما واقعي كما هو المفروض في كلام
صاحب الشبهة وهذا القسم من الوجود يجب ان لا يسبقه
العدم قطعا فيكون ذلك الوجود وجودا ازليا وثانيهما
ان يتحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي ويكون تحقق عدم استلزام
رفع امر ما واقعي في ضمن عدم تحقق الوجود راسا ويكون
العدم ابدا مستمرا لانه اذا لم يتحقق الوجود واستمر العدم
ابدا مستمرا لا يصدق على ذلك التقدير عدم استلزام
رفع امر ما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي فيكون
عدم استلزام رفع امر ما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما

واخص فيكون عدم استلزام رفع امرها واخص وعدم استلزام ارتفاع
امرها واخص على ذلك التقدير ملزوما العدم المدخول في الوجود
راسا لا ملزوما للوجود الازلی اذا عرفت هذا فنقول
وجود الحادث فی الوجود مستلزم للارتفاع امرها واخص فيكون
احدی حاشيتی اللزوم هو الوجود الحدوثی والاخرى استلزام
ارتفاع امرها واخص وما تقرر فی ميزان العلوم وسطر الكتب و
النظر من انه اذا تحقق الملازمة بين عينين معينين يجب ان
تتحقق الملازمة بين نقيضيهما ايضا كلی وعكس العينين جائز هنا
ايضا بلا لزوم محذور اصلا لانا نجعل نقيض اللازم ملزوما
لنقيض الملزوم ونقول عدم استلزام ارتفاع امرها واخص
ملزوم لعدم الوجود الحدوثی لا انه ملزوم للوجود الازلی
لانك قد عرفت ان عدم استلزام ارتفاع امرها واخص اعم
تحققا من الوجود الازلی وتحقق العام انما يستلزم تحققا ما
لا الخاص بخصوصه فلا بد فی اثبات الخصوصية من دليل
خارج نعم تحقق عدم استلزام ارتفاع امرها واخص لا يحقق الوجود

الازلی كما هو مدعى صاحب الشبهة لجواز ان يتحقق ذلك العام
فی ضمن عدم تحقق الوجود لا فی ضمن تحقق الوجود حتى يلزم
ازليته وذلك الوجود وهذا التقرير ايضا لا يكون مبنيا على الفرق
بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التبعية ولهذا
صارت احدی حاشيتی اللزوم فی هذا التقرير هو اللازم على
التبعية وهو عدم استلزام ارتفاع امرها واخص فان قيل قد
ذكرتم مرارا ان الوجود الحدوثی مستلزم لرفع امرها واخص
وهو العدم السابق فيفهم من كلامكم ان الوجود الحدوثی
موجب لرفع العدم السابق وهذا مدافع لما ذكرتم من ان
العدم السابق على الوجود لا يصح رفعه فانكم قلتم ان العدم
الازلی للعالم لا يرتفع بعد وجوده الحدوثی بل ما ينقطع
بسبب الوجود الحدوثی انما هو استمرار العدم الازلی لا نفس
العدم الازلی ايضا على ما مر فيما سبق قلت هذا من قبيل
المسامحة فی العبارة فاطلق رفع العدم السابق واريد منه
رفع استمرار العدم السابق لا رفع نفس العدم السابق

حز علم النذافع و اعلم انه قد ثبت بالنقل المستفیض ان
سلسلة علوم اساطین الحکماء و ادراکاتهم و مسایلهم
و تحقیقاتهم منتهیة الی الانبیاء السابقین صلوات الله
و تسلیماته علی نبینا و آله و علیهم اجمعین لانه نقل ان استاد
ارسطو کان افلاطون و استاد افلاطون سقراط و استاد
سقراط فیثاغورس و استاد فیثاغورس انباذقلس
و انباذقلس اخذ علوم و مسایله و تحقیقاته من داود النبی علی
نبینا و آله و علیه صلوات الله تعالی و تسلیماته بتوسط صحبة
لقمان الحکیم علیه السلام فظهر ان سلسلة علوم اساطین الحکماء منتهی
الی معدن الرسالة و منبع الحکمة و هکذا الکلام فی سلف الی
ان ینتهی الی ادریس النبی صلوات الله تعالی و تسلیماته علی
نبینا و آله و علیه و نقل انه یقال لادریس علیه السلام هرمس
الاعظم و هرمس الهرامسة و ابو الحکماء و والد الحکماء لانه
علیه السلام نشر العلوم و الحکم فی الآفاق و قد قیل انه علیه السلام
لکثرة درسه و افادته علی المستفیدین قیل له علیه السلام

ادریس

اساطین الحکماء سبعة ثلثة منهم ملطیون وهم ثالس و انکسیمانس و انکساغورس و ثلثة یونانیون و هم فیثاغورس و انباذقلس و سقراط و واحد منهم اثینی و هو افلاطون و نقل عن کلهم انهم قائلون بان العالم حادث بالحدوث الزمانیه منه سلمه الله

و کان قبل انباذقلس انکسیمانس الملطی و قبل انکسیمانس انکساغورس الملطی و قبل انکساغورس ثالس الملطی و هو اول من تفلسف بالملطیه کما ذکره تاریخ الحکماء منه سلمه الله

درست الکتب درسا و درسها و ادارستها ای درستها و الدرس بالکسر الدریس و هو الثوب الخلق و الجمع درسان صحاح

ادریس و قد عرفت ان سلسلة علوم اساطین الحکماء و
ادراکاتهم و مسایلهم و تحقیقاتهم منتهیة الی الانبیاء علیهم السلام
و لا شک ان علوم الانبیاء باحوال الاشیاء علوم
لدنیة و مطابقة لما هو علیه فی نفس الامر و لهذا لم یقع
[بین] الانبیاء [فی] تصدیق الاحوال للاشیاء خلاف اصلا
و لان الانبیاء معصومون کما هو المحقق فلا یجوز علیهم الخطاء
اصلا فلا یجری بینهم النزاع قطعا و الخلاف الواقع منهم فی
الشریعة لیس الا فی الجزئیات الفرعیة الراجعة الی
خصوصیات الاوقات و الاحوال و الامزجة کما ان [الطبیب]
تختلف طبابته باعتبار اختلاف الامزجة و الاهویة
فالنبی السابق مثلا اذا کان شرعه مخالفا لشرع النبی اللاحق
فذلک الاختلاف لیس باعتبار المخالفة الواقعة بین النبیین
المذکورین و وقوع السابق لاحقا و وقوع اللاحق سابقا
لکان اللاحق عمله مثل عمل السابق و عمل السابق مثل عمل
اللاحق و جمیع اساطین الحکماء کانوا مستدیمین بادیان

[illegible]

انبيائهم صالحين عابدين وارعين عالمين عاملين
مرتاضين كمال الرياضة معرضين عن حظوظ الدنيا
ولذاتها وراغبين في الاخرة وتحصيل ذخائرها وثبت
بالنقل المستفيض بل بنقل كاد ان يكون متواترا انه
قال ارسطو سمعت من معلمي افلاطون يقول سمعت
من معلمي سقراط ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون شابا
فارغ البال عن يلتفت الى الدنيا صحيح المزاج بحيث
لا يختار على العلم شيئا من اسباب الدنيا ويكون صدوقا
لا يتكلم بغير الصدق ويكون متصفا بالطبع لا بالتكلف
ويكون متدينا امينا عالما بالوظائف الشرعية والاعمال
الدينية غير مخل بواحد منها ويحرم على نفسه ما كان يحرم في
ملة نبيه ولا يكون قط سيء الخلق ويرحم على من دونه
في المرتبة ولا يكون اكولا ولا خائفا من الموت ولا
جامعا للمال الا بقدر الحاجة فان الاشتغال بطلب المعيشة
مانع عن تعلمها وكان طالبا لصحبة حكماء زمانه ولا يستنكف

عن الرد

عن الرد على الاستاد فان المستغني عنه بزعمه محتاج في كل مرتبة
انتهى الكلام المنقول فاذا كان سيرة اساطين الحكماء على
الوجه الذي ذكرنا مشروحا فالظاهر انه لا مخالفة بينهم في
العلوم والتصديقات باحوال الاشياء لانك قد عرفت
ان علوم اساطين الحكماء مكتسبة من معدن النبوة ومنبع الحكمة
فاذا ظهر الخلاف بين اقوال اساطين الحكماء فلا بد من
الاجتهاد في الجمع بين تلك الاقوال بحيث يرتفع الخلاف
اما اولا فلان علومهم وادراكاتهم ومسائلهم ماخوذة من سابقة بالنقل الصحيح عن الاستاد
لا يجوز السهو والخطاء عليهم والنزاع فيما بينهم وسائر الانبياء
سلام الله وصلواته عليهم وثانيا ان الرمز والالغاز والتعمية
كثيرة في كلام اساطين الحكماء فلا يجوز التمسك بمحض ظاهر
العبارة في اثبات التخالف بينهم ومن ذلك التخالف ما
اشتهر بين ارسطو وافلاطون في قدم العالم وحدوثه
فنسب الى ارسطو قدم العالم والى افلاطون حدوثه
فلا بد من بذل الجهد مهما امكن في الجمع بين القولين بحيث

وكان آدم هو من ادركات الالغاز والرمز والتعمية
هو اصعب العلوم والحكم على غيره ابيها كما
هو صريح في وصاياهم لا ... عن كان اهلا للعلوم
والحكم فليس ... لا لاهلية لهم
عن ... قط ... في ... سلامة

يرتفع الخلاف بين قول افلاطون وارسطو فنقول قد
ثبت بالاجماع من اهل الملل والاديان ان الانبياء كافة
حكموا بحدوث العالم وهذا الحدوث لا يصح ان يكون زمانيا
لان العالم هو ما سوى الله تعالى وقد عرفت فيما سبق مشروحا
ان القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا باطل ولا يصح ايضا
ان يكون ذلك الحدوث حدوثا ذاتيا اما اولا فلان الحدوث
الذاتي لا ينافي الازلية واما ثانيا فلان جميع اهل الملل والاديان
ذهبوا الى ان ليس في الوجود موجود ازلي سوى الواجب الوجود
جل شانه فلا بد ان يكون المراد من الحدوث معنى لا يجامع الازلية
وهو ان يكون جميع الموجودات سوى الواجب جل شانه
مسبوقا بالعدم الخارجي اولا ثم صار موجودا وهذا هو
الحدوث الدهري على ما عرفت سابقا مفصلا وكتاب الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه مشتمل على
احاديث شريفة كثيرة ناصة على ان الازلية لا تجامع
المعلولية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه

واما ثانيا

واما ثانيا فلان الحدوث الذاتي ثابت لكل معلول موجود
سواء كان ازليا اولا ولهذا اثبت كافة اساطين الحكماء
الحدوث الذاتي لكل معلول موجود ولم ينكر احد منهم الحدوث
الذاتي فكيف يصح ان يجعل محل الخلاف بين افلاطون و
ارسطو الحدوث الذاتي او الزماني بل لا بد ان يكون محل
النزاع بينهما على تقدير ثبوت النزاع بينهما هو الحدوث
الدهري فقط على ما عرفت فيما سبق مشروحا وتحقيق ما ذكره الشيخ
ابو نصر الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين يرجع الى ان
الحدوث الذي يكون في كلام افلاطون وادعاه للعالم هو
الحدوث الذاتي وارسطو لا ينكره فلا تخالف بينهما
وهذا التوجيه للجمع بين راييهما غير موجه لان الحدوث
الذاتي وان لم يكن محل النزاع بين اساطين الحكماء لكن
لا يحصل الجمع بين قوليهما بهذا القدر بل لا بد من امر آخر ايضا
وهو ان يكون افلاطون قائلا بالقدم الذي قال به ارسطو
ليحصل التوفيق بين كلاميهما ويرتفع النزاع بينهما والقدم

الذي نسبا الى ارسطوليس قدمها زمانيا لان اجزاء العالم منقسم
الى ما فوق الكون والى ما تحت الكون فما فوق الكون يكون
فوق الزمان ولا يكون داخلا تحت الزمان حتى يتصور فيه
الحدوث الزماني او القدم الزماني لان الحدوث الزماني
او القدم الزماني انما يتصور في الاشياء الموجودة في الزمان و
لا يكون الموجود في الزمان الا الاشياء المتغيرة دون الثابتات
ولهذا قال الحكماء نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة المتغير
الى الثابت الدهر على ما عرفت سابقا فلا يجوز ان يكون العالم
قديما بالقدم الزماني بل لا بد ان يكون المراد من القديم في كلام
ارسطو معنى القديم الواقعي اي لا يكون العدم الخارجي سابقا
على الوجود الخارجي فيكون المراد من الموجود القديم الموجود
الازلي والقديم بمعنى ازلي الوجود فيما سوى الممكنات لا يكون ممكنا
عند افلاطون لانه ثبت بالنقل المستفيض بل يمكن ان ادعى كونه
متواترا ان تلامذة افلاطون نقلوا ان افلاطون قال في
كتابيه المعروفين وهما فاذن وطيماوس ان للعالم مبدءا

محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته على نعت
الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم و
لا طلل الا مثال عند الباري سبحانه وربما يعبر عنه بالعنصر
الاول انتهى وهذا الكلام صريح في ان ازلية الوجود مختصة
بجنابه تعالى وان المعلولية لا تجامع مع ازلية الوجود على ما
يستفاد من الاحاديث الشريفة الكثيرة الواقعة في كتاب من اصول
الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني قدس سره فقد ظهر ان القديم بالمعنى
المذكور لا يكون مثبتا عند افلاطون فلم يحصل الجمع بل ظهر
وظهر ان توجيه الفارابي غير موجه وقول افلاطون الا
مثال عند الباري سبحانه رمز وايماء الى ان الواجب جل شأنه
لما كان فاعلا مختارا وفعله وايجاده يكون مسبوقا بالعلم وقد
ثبت ان جميع الصفات الكمالية عين ذاته جل شأنه فيكون
علمه تعالى عين ذاته تعالى اي ما ترتب عليه الاثر في نفس
الامر ذاته البسيطة الحقة من كل وجه فكما ان الصور العلمية
للعالمين بعد وتلك الصور يكون ما ترتب عليه الاثر في

الطلل ما شخص من آثار الدار
والرسم الآثار الملاصقة بالارض

لكن ذات الواجب جل شانه بمحض ذاته بلا مدخلية شيء اصلا
وبلا مدد شيء قطعا يكون ما يترتب عليه الانكشاف فوق
ترتب الانكشاف فالذي على الصور العلمية بل لا نسبة اصلا بين
الانكشاف الذي ترتب على الصور العلمية وبين الانكشاف
الذي ترتب على ذات الواجب جل شانه فلما كان انكشاف
جميع الاشياء مترتبا على ذاته جل شانه بمحض ذاته من دون شيء ممدود
اصلا ومن دون مدخلية شيء قطعا فحوان يقال بهذا الاعتبار
ان ذاته جل شانه بمحض ذاته صورة علمية لكل شيء فحوان
يقال كان في الازل مثال الاشياء اي المثال الذي لكل شيء عين الشيء
لان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شيء فيكون ذاته جل شانه
حاكيا عن كل شيء كحكاية ماته كاشفة عن جميع ذاتياته و
خواصه وعوارضه وجميع شئونه واعتباراته فيكون علما
لكل شيء وبجميع ذاتياته وعوارضه وشئونه واعتباراته
بعد كونه كعلمه قبل كونه بلا تفاوت اصلا فبهذا الاعتبار
يكون مثال جميع الاشياء عنده جل شانه في الازل ويكون

وما حققنا في المسلك الذي ذكرنا في توجيه
كلام افلاطون نظرا الى انه يمكن توجيه كلام الصوفية
المحققين الذي هو الاتحاد والاتحاد والمتحد ذات الحكماء
ذات الواجب حقيقة والاتحاد صفاتها
بصفاته حقيقة وهو كفر شرعي وكذا عند
كما يظهر بادنى التفات فلا بد من التوجيه
من نصير معقولا مع جا بحيث لا يلزم الكفر ان
الكفر العقلي والشرعي وذلك التوجيه صورة علمية
ذات الواجب جل شانه لما كان صورة علمية للاشياء متحدا مع العالم
بجميع الاشياء فيكون جميع الاشياء متحدا مع العالم
جل شانه حقيقة باعتبار الشهود العلمي والله اعلم
وعلى هذا العارف الرباني قال ره وارد
هر کس که نه خبر بسته
در جسم که او خبر بسته دارد
دریا خود و غواص خود و گوهر خود
...

ذات الواجب جل شانه عين مثال جميع الاشياء فيجوز ان يقال
بهذا الاعتبار ان الواجب جل شانه عين جميع الاشياء باعتبار
الشهود العلمي والوجود العلمي فالمثال الذي هو العلم التفصيلي
التام من جميع الوجوه كان ازليا والمعلوم بذلك العلم يكون
حادثا هذا هو التحقيق الحقيق بالتصديق في تصحيح قول افلاطون
الاشياء عند البارئ سبحانه وهذا التصحيح جار في المثل المنقولة
عن افلاطون لانه لو حملت المثل المنقولة عن افلاطون على المعنى
الذي ذكرناه فالمثال يكون امرا حقا لا يتوجه عليه شيء من المفاسد
واما على ما حمل عليه القوم فيتوجه عليها مفاسد ولا يكون
امرا حقا كما هو مبسوط في مقامه وقولنا ربما يعبر عنه بالعنصر
الاول معناه ان المثال بالمعنى الذي ذكرناه يكون عنصرا اولا
اي اصلا اولا لان اول الظهور للاشياء واول الشهود لها
هو الظهور العلمي والشهود العلمي باعتبار ذات الواجب تعالى
بمحض ذاته المقدسة فلم يحصل ذلك الظهور والشهود اولا
لم يكن وجود الاشياء اصلا لان حصل الفاعل المختار يجب

ان يكون مسبوقا بالظهور والشهود العلميين فكان عنصر
الشيء واصله متقدما على ذلك الشيء لكن هذا الظهور والشهود
متقدم على وجود الاشياء ونفسها فبهذا الاعتبار اطلق على
المثال بالمعنى الذي ذكرناه عنصرا اولا وبالحقيقة العنصر الاول
اي الاصل الاول لجميع الاشياء هو الواجب جل شانه لان
الظهور والشهود العلميين للاشياء ليس الا العلم والانكشاف
اللذين لا يكونان بالمعنى المصدري والعلم والانكشاف اللذان
لا يكونان بالمعنى المصدري بل يكون ما ينتزع منه المعنى المصدري
لا يكونان الا ذات الواجب جل شانه لان ذاته جل شانه
بذاته مناط العلم والانكشاف في جميع الاشياء فيكون الظهور
والانكشاف انما هما عين ذات الواجب جل شانه
بلا مدد ومدخلية شيء اصلا فيكون الظهور العلمي والشهود العلمي
للاشياء يكون امرا يصدق عليه انه ذات الواجب جل شانه
فالعنصر الاول والاصل الاول لجميع الاشياء انما هو ذات الواجب
جل شانه وايضا التوجيه الذي ذكره الفارابي لا يكون

الشهرستاني

موافقا للنقل الذي ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في الملل والنحل لان كلام الفارابي يدل على ان افلاطون
ايضا قائل بقدم العالم كارسطو بلا خلاف بينهما وذلك
وكلام صاحب الملل والنحل يدل على خلاف ذلك لانه قال في
كتابه ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات
الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد المعلم الاول
لانه خالف القدماء صريحا وابدع المقالات على قياسات
ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته و
صرحوا القول فيه مثل اسكندر الافرودیسی وثامسطيوس
وفرفوريوس شراح كلام ارسطو ومثل الشيخ اليوناني
وديوجانس الكلبي والاسكندر الرومي وصنف يحيى النحوي
ابرقلس المنتسب الى افلاطون في هذه المسئلة كتابا واورد فيه
تلك الشبهات وهي تسعة والا فالقدماء ما ابدوا في العالم
الا القول بالحدوث والمتعصبون لابرقلس من جملة عذرا
فذكر هذه الشبهات وقال انه يناطح الناس منطقيين

الافرودیسی

احدهما روحانی بسیط والثانی جسمانی مرکب وکان اهل زمانه
الذین ینا طقونه حسبما یبینهم وانما دعاهم الی ذکر هذه الاقوال
مقاومتهم ایاه فخرج من طریق الحکمة والفلسفة فی هذه الجهة
فوضع کتابا فی هذا المعنی فظالعه من لم یعرف طریقته
ففهموا جسمانیة قوله دون روحانیته انتهی کلام الشهرستانی
بالفاظه وقد نقلنا بعض کلماته سابقا ایضا ولا یخفی
ان کلام الشهرستانی صریح فی ان المراد من القدم الذی هو
محل النزاع لیس الا القدم الازلیة وصریح فی ان غیر ارسطو
من اساطین الحکماء السابقین لم یقولوا بازلیة وجود
العالم بل قالوا بحدوث العالم المقابل للازلیة فصریح
کلامه دال علی ان حدوث العالم المقابل للازلیة اجماعی بین
الحکماء السابقین الذین هم اساطین الحکمة ومع ذلک
لا وجه للجمع الذی ذکره الفارابی فی رسالة الجمع بین الرأیین
لان ما ذکره انما یکون له وجه لو کان القدم الذی نسب
الی ارسطو مسلما عند افلاطون ایضا ولیس فلیس

وما ذکره

وما ذکره الشهرستانی مؤید لما ذکرنا سابقا ان جمیع اهل ملة
الانبیاء السابقین واللاحقین اجمعوا علی حدوث العالم
وقد ذکرنا سابقا ان سلسلة علوم اساطین الحکماء و
تحقیقاتهم منتهیة الی الانبیاء السابقین سلام الله تعالی علیهم
لیس بینهم نزاع اصلا واساطین الحکماء لما کانوا اخذوا
العلوم والادراکات والمسائل منهم فلا مخالفة بینهم ایضا
ولهذا کما ان الانبیاء قاطبة علیهم الصلوة والسلام حکموا بحدوث
العالم کذلک اساطین الحکماء السابقین حکموا بحدوث العالم
ایضا وقال المحقق الدوانی فی رسالة انموذج العلوم له انی
رایت فی بعض کتب الفلسفة وقد نسخ بخط قدیم قبل هذا
التاریخ باربع مائة سنة نقلا عن ارسطاطالیس انه قال
لم یقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد
وقال مصنفه انه عنی به افلاطون انتهی کلامه وفیما نقله
المحقق تامل اما اولا فلان ما نقله مدافع لما فی الملل والنحل
وکتاب الملل والنحل معتمد علیه عند العلماء راجع بعضهم الیه

في معرفة المذاهب في احوالها التفصيلية وما ذكره المحقق الدواني
كتاب مجهول ومصنفه ايضا مجهول فلا يكون محلا للاعتماد
ولا يصلح ان يكون له قوة المعارضة لما في الملل والنحل
واما ثانيا فلان ذكر الاستاد من دون التعظيم والاكرام
ليس من وظيفة الكرام والحكماء العظام فكيف يجوز ان
يذكر ارسطو استاده بالتعظيم بعنوان انه قال رجل كنا
مع ان المحقق الدواني ذكر في كتاب الاخلاق له نقلا عن الشيخ
المقتول انه قال طرا اي خلسة ملكوتية فوصلت الى عالم المجردات
ورايت ارسطو وسالت عنه وقلت له ان نسبة بين علمك
وبين علم استادك افلاطون قال ارسطو في الجواب ان العلم
كان سبعين جزءا واحد من تلك الاجزاء السبعين عندي و
الباقي عند استادي افلاطون وهذا الجواب صريح في انه
كان افلاطون عند ارسطو حكيما الهيا وعظيما ربانيا
بحيث لا يتيسر له ان يذكره بعنوان الشعر بعدم المبالات
شانه وبالجملة ما نقله المحقق الدواني ليس بمحل للاعتماد

فالاعتماد

فالاعتماد على ما نقله الشهرستاني في الملل والنحل لانه موافق
لما عليه الانبياء كافة سلام الله عليهم وقد عرفت ان اساطين
الحكماء علومهم وادراكاتهم وتحقيقاتهم ومسايلهم ماخوذة
من الانبياء سلام الله عليهم فلا وجه لمخالفتهم لاساتذتهم
المعصومين في الاعتقادات خصوصا في مسئلة حدوث
العالم الذي هو اجماعي بين جميع الانبياء فلو وقع في عبارات
بعض اساطين الحكماء ما هو ظاهر في قدم العالم فلا يجوز
الجزم بان مذهبه قدم العالم بل لا بد من التاويل والصرف عن
الظاهر بحيث يصير كلامه موافقا لاصول اساتذته المعصومين
عن الخطاء والزلل على ما عرفت سابقا فيجب حمل كلامهم على
محمل صحيح بحيث يرتفع التخالف والتنازع بينهم لا على وجه
يلزم منه التنازع مع امكان التوجيه بحيث لا يلزم منه
التنازع اصلا لا على وجه يلزم منه المخالفة ثم كما فعله الفارابي
في رسالته الجمع بين الرايين على ما عرفت منه وكذا التوجيه
الذي نقله الشهرستاني عن بعض المتعصبين لكلام ابرقلس

ارسطو حيث قال [illegible] ايضا فان غرضه

ليس توجيها بعيدا الان مثل هذا التوجيه ذكره الفارابي في رسالة
الجمع بين الرايين لكلام ارسطوطاليس في كتاب طوبيقا
ليس هو بيان امر العالم لكنه غرضه بيان امر القياسات
المركبة من المقدمات الذائعة وقد كان قد وجد اهل
زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم او محدث كما
كانوا يتناظرون في اللذة هل هو خير ام شر وكانوا
ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة منهما بقياسات
ذائعة وقد بين ارسطوطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره
من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق و
الكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل
لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل و
لا من جهة صدقه
لصدقه في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه
الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في
هذا الكتاب انتهى كلامه وحاصل كلامه ان ما ذكره ارسطو
في اثبات قدم العالم انما هو لاجل غاية ما يمكن ان يق

في الجدل

في الجدل ولتشحيذ الاذهان ولان مدار كلامه على المجادلين
الذين يتناظرون في زمانه في امر العالم هل هو قديم او
حادث فاستدلالاته على قدم العالم استدلالات جدلية
لا برهانية واعتقادية فلا يعلم من هذه الاستدلالات
المذكورة في مقام الجدل لا باعتبار برهانية واعتقادية له
محذور ان يكون اعتقاده في امر العالم اعتقاد آبائه
الروحانيين الذين اخذوا العلوم والادراكات
والمسائل والاعتقادات من معدن الحكمة ومنبع النبوة
ابتداء او بواسطة او بوسائط فلا تدافع حينئذ بين
ما ذهب اليه افلاطون وبين ما ذهب اليه ارسطو اصلا
وكذا لا مخالفة بين مذهب ابرقلس وبين مذهب افلاطون
ايضا لان ابرقلس ذكر تلك الشبهات في مقام الجدل للغلبة
على المجادلين في زمانه لا ان تلك الاستدلالات المذكورة
في مقام الجدل استدلالات برهانية عنده حتى يلزم ان يكون
اعتقاده قدم العالم كما يتوهمه اهل الظاهر من الناظرين

ظاهر كلامه ولم يتفطنوا لمقصوده ومرامه فعلى ما ذكرنا تفصيلا
يظهر ان الجمع بين مذهب افلاطون وارسطو في غاية
السهولة لان ما ذكره ارسطو في قدم العالم انما هو على سبيل
الجدل لا البرهان حتى يلزم منه اعتقاده بقدم العالم بل لما
كان الجدل في زمانه شايعا والجدليون كانوا كثيرين
فاراد تشحيذ الاذهان وغلبة عليهم ايراد استدلالات جدلية
في كتاب طوبيقا الذي كان في فن الجدل فان قيل ما ذكره
الفارابي من الجمع بين رأي افلاطون وارسطو وحمل ما ذكره
ارسطو في كتاب طوبيقا من قدم العالم على الجدل مبني
على حمل الحدوث بمعنى الحدوث الذاتي وحمل القدم
بمعنى القدم الذاتي وهو نفي الاحتياج الى العلة والحدوث
بالمعنى المذكور ثابت لكل ممكن باتفاق افلاطون وارسطو
بل باتفاق كافة اساطين الحكماء والقدم بالمعنى المذكور و
هو القدم الذاتي منتف عن كل ممكن باتفاق افلاطون و
ارسطو بل باتفاق كافة اساطين الحكماء ايضا وعلى هذا

يحصل

يحصل الجمع بين الرايين ويكون اثبات القدم بالمعنى المذكور
جدليا واما حمل الحدوث بمعنى الحدوث الواقعي اي
سبق العدم على وجود المعلول في الخارج وحمل القدم بمعنى
القدم الواقعي المقابل للحدوث الواقعي اي عدم مسبوقية
وجود المعلول بالعدم الخارجي وكون المعلول ازلي الوجود
فليس توجيه الفارابي مبنيا على حمل القدم والحدوث
بالمعنيين الاخيرين بل هو مبني على حمل القدم والحدوث
بالمعنيين الاولين ثم كما يجري توجيه الفارابي في الجمع بين
رأي افلاطون وارسطو في القدم والحدوث بالمعنيين
الاخيرين ايضا حتى يتم ما ذكرتم ايضا في الجمع بين رأي
افلاطون وارسطو في القدم والحدوث بالمعنيين
الاخيرين بل هو مختص بالقدم والحدوث بالمعنيين الاولين
قلت حمل الحدوث على الحدوث الذاتي وحمل القدم
على القدم الذاتي لا يكون موجبا للجمع بين رأي افلاطون
وارسطو لانا بينا ان الحدوث الذي ادعاه افلاطون

للعالم هو الحدوث الذي يكون مقابلا للازلية ولا يجتمع معها
فالقدم المقابل لهذا الحدوث انما هو بمعنى الازلية وعدم سبق
العدم على وجود المعلول فالقدم بهذا المعنى ايضا منفي عن
العالم عند افلاطون كما ان القدم الذاتي ايضا منفي عن
العالم عنده فلا يصح ان يكون القدم بالمعنيين اللذين
يكونان منفيين عن العالم عند افلاطون يكونان منفيين
عن العالم عند ارسطو ايضا فيلزم ان يكون القدم بكلا
معنييه منفيا عن العالم في الواقع ونفس الامر عند ارسطو
ايضا كافلاطون فيلزم ان يكون اثبات القدم للعالم
جدليا سواء كان القدم بمعنى القدم الذاتي او بمعنى الازلية
اي عدم سبق وجود المعلول بالعدم الخارجي وعلى هذا
يتم توجيهنا في الجمع بين راي افلاطون وارسطو لانا قد
ذكرنا ان اثبات القدم بمعنى الازلية للعالم جدلي عند
ارسطو وليس اعتقاديا له وبرهانيا عنده كما ان افلاطون
ايضا قائل بذلك والحدوث الذاتي ثابت للعالم بالاتفاق

فلا يخالف

فلا يخالف بينهما اصلا وان لم يكن القدم بالمعنيين منفيا عن
العالم عند ارسطو بل المنفي عن العالم في الواقع ونفس الامر انما
هو القدم الذاتي فقط عند ارسطو دون القدم الذي بمعنى ازلية
الوجود بل يكون ازلية الوجود ثابتة للعالم عند ارسطو
يلزم ان لا يحصل الجمع بين راي افلاطون وارسطو لان القدم
بمعنى ازلية الوجود منفي عن العالم عند افلاطون على ما عرفت
سابقا فيلزم ان يكون القدم بمعنى ازلية الوجود منفيا عن
العالم عند افلاطون وثابتا للعالم عند ارسطو فيلزم التناقض
الصريح بين رايهما ولا يمكن الجمع اصلا والحال ان الفارابي
بصدد الجمع بين رايهما وايضا الاستدلالات الواردة
على قدم العالم على تقدير تماميتها انما يلزم منها القدم الذي بمعنى ازلية
الوجود لا القدم الذاتي الذي بمعنى نفي الاحتياج الى العلة
الفاعلية كما يظهر بادنى التفات فظهر مما ذكرنا مفصلا ان
التوجيه الوجيه في الجمع بين راي افلاطون وارسطو هو ما ذكرنا
لا ما ذكره الفارابي ومن المؤيدات لكون مذهب ارسطو

موافقا لمذهب افلاطون ولا تخالف بينهما على الوجه الذي ذكرناه
متصلا انه نقل عن ارسطو انه سأل بعض الدهرية ارسطو
وقال اذا كان واجب الوجود لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث
العالم فلم احدثه فقال ارسطو في جوابه لم غير جائزة عليه لان
لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما له علة من معلول فوقه وليس
بمركب فيحتمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه
جواد فقال ان يلزم فيجب ان يكون فاعلا لم يزل فقال ارسطو
معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما
لا اول له وذو اول في القول والذات محال متناقض فقال
اي قولا وفعلا
ان يلزم فهل يبطل هذا العالم قال نعم قال ان يلزم فاذا
ابطله يبطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل
الفساد انتهى وقوله معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا
واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض يدل على ان القائل به لا يتصور ان يكون شيء
الازل بل لا بد ان يكون في الازل فصريح كلامه دال

على ان

على ان المعلولية والازلية متناقضتان لا يمكن اجتماعهما بالقياس
اليه جل شانه على ما عرفت بالبراهين وقد عرفت ان الاحاديث
الشريفة الكثيرة تدل على ان المعلولية والازلية متناقضتان
لا يمكن اجتماعهما بالقياس الى معلوله جل شانه فيكون كلام
ارسطو موافقا للاحاديث الشريفة ويكون مذهب ارسطو
عين مذهب اهل الشرع ولا يكون مخالفا لمذهب استاده
ايضا وقوله ان يلزم فهل يبطل هذا العالم المراد منه العالم الحسي
القابل للكون والفساد وقد ذكرنا فيما سبق ان التمسك بظاهر
اقاويل الحكماء ان يتعين على الاطلاق غير جائز لان التدافع
بحسب الظاهر في كلماتهم كثير والرمز فيها غير عزيز ويؤيد ذلك
ما ذكره ابو الحسن العامري في بعض مصنفاته حيث ذكر آراء اصول
الفلاسفة الاوائل فقال فيه واما افلاطون فقد اختلف في
مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في انولوطيقوس
ان بتدبير العالم ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا — البدن
القول ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي

ما فعله يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم
مكون وان الباري قد حرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره
كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال
ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف
القولين لحكم عليه بالحيرة فيه الا انه بين ان لفظة المكون المقصود من
مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم
ابدي غير مكون انه لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده
من قوله مكون وقد حرفه الباري من لا نظام الى نظام ان وجوده
متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد
من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما
اذن قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذن بفعله الابداعي
صارف للعالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا
علياً وليس له بدو زماني اي لم يقع على اختراعه لا في زمان فكان
فاحصاً ان محض عن سبب اختراعه اجبناه بانه من بدا ابداته

لان صحة

لان صحة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ويشكله فقد اطلق القول
في كتابه المنسوب الى فاذن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت
وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد
تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من اختلاف اللفظين
فقال عنى بقوله الاول انه لم تدرج من حدوثه من القوة الى الفعل
لكنه احدثه دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة وعنى
بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة
الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي لولا
استبقاه الله تعالى على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب
طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية
بانكم لستم بانكم لا تموتون ولكني استبقيتكم بقوتي الالهية
انتهى كلام ابي الحسن العامري كما نقل عنه ويمكن ان يقال
ان المراد من المادة والصورة في قوله مركبة من المادة
والصورة المادة بالمعنى الاعم ليشمل الجنس ايضا والصورة
بالمعنى الاعم ليشمل الفصل ايضا وعلى هذا يكون

الجواهر العقلية ايضا مركبة من المادة والصورة بالمعنى الاعم و
قوله وان كل مركب معرض للانحلال يجوز ان يكون اشارة
الى انه لا يوجد البسيط الحقيقي في عالم الامكان سواء كان
في عالم الامكان من المجردات او الماديات لانها مركبة
وكل مركب ينحل الى شيء وشيء فيه وان كان ذلك التحليل في
لحاظ التعيين والابهام فكل ممكن زوج تركيبي وليس البسيط
الحق الا الواجب جل شانه وقوله من لا نظام الى نظام يجوز
ان يكون المراد من لا نظام العدم الخارجي اي بوجه على الوجود
ومن انتظام الوجود الخارجي فيكون محصل الكلام ان العالم
كان معدوما في الازل ثم صار موجودا في اللاازل فيصدق
ان الواجب جل شانه قد صرف العالم من لا نظام الى نظام
لانه لا شك ان العالم اذا كان معدوما في الازل يصدق
سلب النظام وترتيب وجود اجزائه عنه في الازل لان
المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه واذا صار موجودا
بعد العدم يكون وجود العالم ذا انتظام باعتبار الترتيب

الذي

الذي فيما بين اجزاء العالم في سلسلة البدو ويحتمل ان يكون مراد
ارسطو من المادة والصورة في قوله ان وجوده يتعلق بالصنعة
الناطقة للمادة بالصورة المادة بالمعنى الاعم والصورة بالمعنى
الاعم فقد صح تحقق كلامه الى ما ذكرنا مفصلا اما لو خصص المادة
بالمادة التي هي الهيولى الاولى والصورة بالصورة الجسمية و النوعية
فلا يحصل الاتحاد بين ما ذكرنا وما ذكره ارسطو وقوله بانكم
ليس معناه انكم لم تكونوا موجودين في الازل فبعد عدمكم
الخارجي صرتم موجودين باي درجة بعد نيل الكاملة فلا تموتون
بعد ما اوجدتكم بل تكونون باقين ابدا لكن لا ببقائكم بل
ببقائي الالهية التي هي متصفة بالدائمية وفوق الكمال ايضا
ولبعض الفضلاء المعاصرين رسالة في اثبات حدوث
العالم وصرح فيها بان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او
عنصرية حادثة حدوثا زمانيا ولا يسبق شيء من الاجسام زمانين
وكذلك جميع النفوس المجردة سواء كانت فلكية او انسانية
او غيرها ايضا حادثة حدوثا زمانيا ولا يسبق ايضا شيء من

هو تنبيه على ان المحقق صدر الدين الشيرازي
ما علما لطيفة اخص

من النفوس المجردة زمانيتين كالاجسام وذكر لهذه المدعيات قياسات
طبيعتها حجة لكن ذكرها مع جرحها يورث الاطناب ولذا
طويناها على غرها وزعم ان العقول المجردة ليست حادثة
بل جميعها ازلى ومع ذلك لا يلزم تعدد القدماء ولا بأس بان
نتعقد هذه الدعوى بعبارته قال في اواخر تلك الرسالة
بهذه العبارة الفصل الثاني عشر في نحو وجود العقول الفعالة
ودفع ما اشتهر من الفلاسفة ان لها سرمدا غير مسبوقة بالذات
الا الالهية حتى يكون في الوجود قدماء فوق واحد واثبات ان
لا قديم ذاتا وزمانا الا الله الواحد القهار اعلم ان البارى
جل شانه غاية كل شيء كما انه فاعل كل شيء لانه خير محض لا
شرية فيه اصلا وكل ما هو خير محض يطلبه كل شيء طبعا
وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم جزئياته وكلياته
محسوساته ومعقولاته ما من شيء الا وله عشق وشوق غريزي
الى ما فوقه والى ما هو اشرف منه وهو في بعض الاشياء
مشاهد معلوم بالضرورة وفي بعضها يعلم بالاستقراء و

اى تركناها على حالها

العشق السارى في الكل

فالكل

فالكل يعلم بالحدس الصائب بقرب من البرهان وهو ان الوجود
مؤثر ولذيذ لانه خير محض وكمال الوجود الذى آثر فكل موجود
سافل اذا تصور الموجود العالى فلا محالة يشتاقه ويطلبه
طبعا واختيارا وهذا الشوق والطلب لو لم يكن له فائدة و
غاية طبيعية لكان ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثا وسدى
معطلا ولا تعطيل في الوجود كما بين في مقامه فقد علم ان
لكل سافل امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان
اما ذاتي فقط وذلك اذا كان في المبدعات واما استعدادي
وذلك اذا كان في المكونات ففي الابداعيات اذا ثبت الامكان
ووجد المقتضى ورفع المانع حصل المقصود والغاية والمانع
والقاسر لا يوجد ولا يتصور في المفارقات لعدم الاتفاقات
والمزاحمات هناك كما في عالم الحركات واما في هذا العالم
فالقواسر وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا
اكثرية لانها من العلل الاتفاقية التي ليست من الاسباب الذاتية
للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول من الشفاء

وغيره ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود ومع قلتها لا توجد
الا في غير الفلكيات من هذا العالم واما فيها فان للطبايع الاثيرية
على مقتضى حالها من الفوز بغاياتها اللايقة بها مطلبها الوصول
الى غاياتها ثم الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية
اخرى وهكذا الى ان ... والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة
عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول
ان لكل طبيعة حسية فلكية كانت او عنصرية طبيعة اخرى
عقلية في العالم الالهي وهي الصور المفارقة الالهية لها صورها
في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل الالهية
وهي حقايق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الدائرة الطلسمية
الاصل الى المثال والشبح وانما تكون هي اصول هذه الاشباح التي في العالم
الكاينة المتجددة لانها في عللها وغاياتها وصورتها ايضا الا ان
تلك الاصول هي عقليات بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة
والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني المتجدد سالكة
مشتاقة اليها من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني

الاتصالي

الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التتالي وتصل اليها وصولا
بعد وصول وتحصل لذاتها منها حصولا بعد حصول على التدريج
اذ لكل صورة عقلية شئون وجهات ووجوه وحيثيات
لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها
متحدة بها اتحادا دون الغاية بغايتها عند الوصول واما تلك
الصور العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات
فهي ابدا ملتحقة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها و
مبدعها لم ترجع الى ذواتها طرفة عين عنه لان ما كان
هناك لا يفارق الفعلية والقصور لا يباين التمام فهي
ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب لا فرق
بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الخبر القدسي ولا مجال لهم في
الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده فليسوا منهم
ولا من حزبهم والا لما وقع منهم الاباء والانانية فالكل
منهم سجود وركوع وخضوع انتهى كلامه ويتوجه عليه ابحاث كثيرة
لكن نكتفي ببعضها الاول ان قوله ان لها ترددا غير

سرمد الذات الالهية تدل على ان سرمد العقول عين سرمد الواجب
جل شانه ووجودها عين وجود الواجب جل شانه كما هو زعمه
وصرح به ايضا لانه لو لم يكن وجود العقول عين وجود الواجب تعالى
بل يكون للعقول وجود غير وجود الواجب ويكون وجودها
سرمديا كوجود الواجب جل شانه يلزم تعدد القدماء بلا شبهة
وانه صرح بان تعدد القدماء باطل فيجب عليه ان يكون
العقول الفعالة وان كانت ازلية لكن وجودها عين وجود
الواجب جل شانه لئلا يلزم تعدد القدماء فيكون سرمد العقول
عين سرمد الذات الالهية وسرمد الذات الالهية عين
سرمد العقول ووجود العقول عين وجود الذات الالهية
ووجود الذات الالهية عين وجود العقول الفعالة
وهذا القول يلزم منه مخالفة الشرع والعقل جميعا اما الشرع
فظاهر لانه لا توقف لاحد من اهل الاسلام في زجر من قال
بان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات
لان وجود الواجب بالذات لا علة له فاذا كان وجود

الممكن

الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات يلزم ان يكون
الممكن بالذات موجودا بوجود لا علة له فيلزم ان يكون
الممكن بالذات موجودا ولا علة لوجوده فيلزم ان لا
يكون بالذات والحال ان الممكن بالذات محتاج في وجوده
وعدمه الى الغير فيكون وجود كل ممكن بالذات وجودا
مجعولا ووجودا معلولا ولا يصح له ان يكون موجودا بوجود
غير مجعول وغير معلول لانه اذا كان وجود الممكن بالذات
عين وجود الواجب بالذات فيكون الممكن بالذات
موجودا بالوجود الواجبي الذي لا يكون مجعولا ومعلولا وكل
موجود بالوجود الواجبي يكون واجبا بالذات فيصح حينئذ
لهذا الممكن الذي يكون موجودا بالوجود الواجبي ان يقول
في حالة الشعور بوجوده انا واجب الوجود بالذات
وانا الله كما نقل عن المنصور الحلاج وجميع اهل الاسلام
كفروه وافتوا بقتله واما العقل فلان الاتحاد في الوجود
لا يتصور الا بين الكلي وجزئي ذلك الكلي كالانسان الموجود

الممكن ص

بوجود جزئيات ولا يصح الاتحاد في الوجود بين الامور الجزئية
لانه قد ثبت بالبرهان انه لا يصح اتحاد الاثنين المتميزين
المتغايرين في الوجود ولا يصح ايضا ان يكون الحقايق
المتباينة متحدة في الوجود وموجودة بوجود واحد
كحقيقة الانسان والفرس وهو ظاهر ولا شك ان
الواجب بالذات ليست حقيقته حقيقة كلية بحيث
يكون الواجب بالذات والعقول مندرجة تحتها ليتصور اتحادهما
في الوجود وكذا العقل ليس حقيقة كلية بحيث يكون
الواجب بالذات مندرجا تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود
واذا لم يكن احدهما كليا والاخر جزئيا لذلك الكلي فكيف
يتصور اتحادهما في الوجود وايضا التباين الذي بين
حقيقة الواجب بالذات وبين حقيقة الممكن بالذات
فوق التباين الذي بين حقيقة الانسان وحقيقة الفرس
فكما انه لا يجوز الاتحاد في الوجود بين حقيقة الانسان
وحقيقة الفرس فبالطريق الاولى ان لا يجوز الاتحاد

في الوجود

في الوجود بين حقيقة الواجب بالذات وبين حقيقة الممكن بالذات
وايضا وجود الواجب بالذات له خواص كما عرفت
ونقيضها ومن خواص وجود الواجب بالذات ان لا يكون مجعولا
ومعلولا ومن خواص وجود الممكن بالذات ان يكون مجعولا و
معلولا لان حقيقة الممكن بالذات محتاجة في وجودها وعدمها
الى الغير فاذا فرض وجود ممكن بالذات فيجب ان يكون وجوده
وجودا مجعولا ومعلولا لا وجودا غير مجعول وغير معلول ولا شك ان
العقول من الممكنات فلا يصح كونها موجودة بعين وجود الواجب بالذات
لان وجود الواجب بالذات وجود غير مجعول وغير معلول
وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون الممكن بالذات موجودا
بوجود غير مجعول وغير معلول بل يجب ان يكون موجودا بوجود
مجعول ومعلول فحقيقة الواجب بالذات يجب ان يكون
موجودة بوجود غير مجعول وغير معلول وحقيقة الممكن بالذات
يجب ان يكون موجودة بوجود مجعول ووجود معلول فكيف
يتصور ان يكون حقيقة الواجب بالذات وحقيقة

الممكن بالذات موجودين بوجود واحد بل يجب ان يكون
وجود كل واحد منها مباينا لوجود الاخر لحقيقتها فيجب ان
يكون وجود العقول المفارقة غير وجود الواجب جل شأنه
واذا فرض تعدد العقول يلزم القول بتعدد القدماء فتعدد
القدماء لازم غير مندفع الا ان يمنع وجود العقول وهذا
المنع مندفع اما اولا فلان حقية المقدمة القائلة بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ثبتت ونفاها وباستعانة
تلك المقدمة يمكن اثبات العقل بل لاثبات العقل ادلة
كثيرة وايضا صاحب الرسالة المذكورة قائل بوجود العقل
فكيف يتيسر له المنع وقوله وهي حقائق متأصلة بينة وليس تحصلها
وتحققها بمحض الاختراع كانياب الاغوال فلا بد لها من
وجود وتحقق لا يكون بمحض الاختراع فيلزم ان يكون
تلك الحقائق موجودات في نفس الامر واذا كانت حقائق
متحصلة موجودة في نفس الامر فلا يخلو اما ان يكون تلك الحقائق
واجبات بالذات او ممكنات بالذات والاول

[illegible]

محال

محال والا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو ممتنع كما يظهر بالبرهان
فتعين الثاني وهو ان تلك الحقائق ممكنة بالذات واذا
كانت حقائق ممكنة بالذات فلا بد لها من علة جاعلة لان
وجود الممكن بالذات مجعول خصوصا على ما ذهب اليه صاحب
الرسالة من ان اثر الجاعل حقيقة هو وجود المعلول ومهيته
المعلول يكون امرا انتزاعيا من وجوده ولا شك ان العلة
الجاعلة متقدمة الوجود على مجعوله فلا بد ان يكون وجود الجاعل
غير وجود مجعوله ولا يكون وجود المجعول عين وجود الجاعل
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا اذا كان وجود المجعول
عين وجود جاعله يلزم ان يكون الجاعل جاعلا لوجوده
فيلزم كون الشيء موجدا لنفسه لان المجعول يجب ان يكون
وجوده مجعولا والا لم يكن مجعولا ولا يكون محتاجا الى العلة
في وجوده ولا يكون ممكنا بالذات فوجب ان يكون مجعولا
والمفروض ان وجود المجعول عين وجود الجاعل فيلزم ان يكون
وجود الجاعل مجعولا لان ذلك الجاعل فيلزم كون الشيء موجدا لنفسه

فلا يتصور كون وجود المجعول عين وجود الجاعل واذا لم يكن
وجود المجعول عين وجود الجاعل فيجب ان يكون وجود
العقول المفارقة غير وجود الواجب جل شأنه والمفروض
ان وجود العقول سرمدي فيلزم تعدد القدماء وايضا
المفروض ان العلة الجاعلة للعقول هو الواجب بالذات
ونسبة الوجود الى الواجب بالذات نسبة الذاتي الى ذي
الذاتي لان الوجود ضروري ذاتي بالقياس الى الواجب بالذات
ونسبة الوجود الى الممكن بالذات لا يكون ضرورية بل
الممكن بالذات مسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم بالنظر
الى الذات فالواجب بالذات يجب ان يكون موجودا
بوجود ضروري ذاتي والممكن بالذات يجب ان يكون
موجودا بوجود مسلوب عنه الضرورة الذاتية فوجود الواجب
بالذات ممتنع على الممكن بالذات كما ان وجود الممكن
بالذات ممتنع على الواجب بالذات فكيف يتصور ان
يكون الواجب بالذات والممكن بالذات موجودين

بوجود واحد فلا بد ان يكون وجود العقول المفارقة الفعالة
غير وجود الواجب جل شأنه والمفروض ان العقول الفعالة
لم ينفك وجودها عن وجود الواجب جل شأنه ازلا و
ابدا فيلزم تعدد القدماء حوق واحد فان قيل لم لا يجوز ان
يكون وجود واحد شخصي بحيث لا يكون له علة اذا كان
وجود الممكن بالذات فالاحتياج الى العلة وعدم الاحتياج
اليها لا يكون على تقدير واحد وحيثية واحدة بل يكون على
تقديرين وحيثيتين ولا فساد فيه قلت المفروض هو الوجود
الواحد الشخصي الذي يكون كل واحد من الواجب بالذات والممكن بالذات
موجودا به بعينه فذلك الوجود الواحد الشخصي يلزم ان يكون
معلولا وغير معلول وهما متنافيان والمتنافيان لا يجتمعان
ولو باختلاف علة كالسواد والبياض فانهما لا يجتمعان في زمان
واحد او آن واحد في محل واحد ولو باختلاف علة وايضا
من خواص وجود واجب الوجود بالذات ان يكون ذلك
الوجود عين ذات الموجود الذي يكون ذلك الموجود

وجود الواجب جل شأنه وبحيث يكون له علة اذا كان صح

موجودا بذلك الوجود لما كان وجود الممكن بالذات من خواصه
ان يكون ذلك الوجود زائدا على ذات الموجود الذي يكون
ذلك الموجود موجودا بذلك الوجود فاذا فرض كون العقول
موجودة بعين وجود الواجب جل شانه ويكون وجود
الواجب بعينه عين وجود العقول لزم ان يكون وجود
العقول ايضا عين ذات العقول لان من خواص وجود
واجب الوجود بالذات ان يكون عين ذات الموجود
الذي يكون ذلك الموجود موجودا بذلك الوجود وكل موجود
يكون الوجود عين ذاته يكون واجب الوجود بالذات
لا ممكن الوجود بالذات لان الوجود اذا كان عين ذات
موجود يلزم ان يكون ذاتيا له وثبوت الذاتي للذات
يكون بطريق الضرورة الذاتية فيكون ثبوت الوجود له
ضروريا ذاتيا ولا شك ان الامر الذي يكون ثبوت الوجود
له ضروريا ذاتيا له يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن
الوجود بالذات لان ممكن الوجود بالذات ما هو مسلوب

ضرورة

ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات فلا بد ان يكون
الموجود اما ان يكون واجب الوجود بالذات او ممكن الوجود
بالذات ولا واسطة بينهما فاذا كان العقول موجودة
بالوجود الواجبي لزم ان يكون خواص وجود الواجب بالذات صح
متحققة فيه ومن بعض خواص وجود الواجب بالذات ان
يكون عين ذات الموجود الذي يكون ذلك الموجود
موجودا بذلك الوجود وقد عرفت ان كل موجود يكون
الوجود عين ذاته يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن
الوجود بالذات فيلزم ان يكون العقول على تقدير كونها
موجودة بعين وجود الواجب جل شانه واجبات
بالذات لا ممكنات بالذات فيلزم تعدد الواجب بالذات
والانقلاب المهية ايضا وهما محالان فلا بد ان يكون
العقول موجودة بوجود مغاير لوجود الواجب بالذات
وهو الوجود الذي يكون له علة والوجود الذي يكون زائدا
على ذات الموجود والمفروض ان وجود العقول لا

يكون منفكا عن وجود الواجب بالذات جل شانه ازلا وابدا
فيلزم تعدد القدماء وقوله والعلوم الا انه صرح
في ان العقول نفسها صور علمية له تعالى كما هو مذهبه لان
المختار عنده هو ان العقول النورية صور علمية له تعالى
ومفاسد هذا اكثر من ان تحصى لكن نذكر بعضها منها ان
الصور العلمية لابد من ان تكون واجبات بالذات فيلزم تعدد
الواجب بالذات وهو باطل باتفاق الحكماء والمتكلمين
وبرهانا ايضا وان كانت ممكنات ايضا بالذات فلابد لها من علة
فاعلية مباينة الذات والوجود على ما عرفت سابقا
وتلك العلة هي واجب الوجود بالذات فيكون واجب الوجود
علة صدورية لها ولما كان واجب الوجود بالذات
كل فعل وايجاد منه يكون مسبوقا بالعلم فلابد من سبق العلم
وذلك العلم السابق اما ان يكون عين تلك الصور العلمية
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيرها فننقل الكلام اليه
فاما ان يذهب الى غير نهاية بالفعل وهو المتنازع

اولا يذهب

او لا يذهب الى غير نهاية وعلى الثاني يلزم الدور وهو محال او
يلزم ان يوجد الواجب بالذات امرا بلا سبق العلم وهو
محال ايضا او يكون مناط العلم بالاشياء والانكشاف الا
عنده تعالى هو ذاته البسيطة الحقة ووجود الاشياء و
عدمها كان لغوا في مناطية الانكشاف والعلم فهو المطلوب
فيكون ذات الواجب جل شانه بذاته بلا مدد امر وبلا
استعانة بشيء اصلا عالما تفصيليا بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها
مجرداتها ومادياتها وثابتاتها ومتغيراتها كائناتها و
فاسداتها فعلمه جل شانه بالاشياء قبل وجودها كعلمه بها
بعد وجودها بلا تفاوت اصلا ويكون النظام الكلي باجزائه وجمع م
صادرا عنه على وفق العلم التفصيلي المذكور ويكون جميع ما
عدا ذاته البسيطة الحقة بكل وجه معلومات فقط لا عالما له
باعتبار من الاعتبارات اصلا وجواز كون الشيء عالما
باعتبار ومعلوما باعتبار انما يجوز في الواجب جل شانه
باعتبار العلم بذاته فقط لا باعتبار العلم بغير ذاته ايضا

لان هذا المحقق بمقابل العلوم وقد عرفت انه يمتنع ان يكون
الواجب جل شانه بحيث يكون علمه بل جميع كمالاته زايدا
على ذاته تعالى بل يجب ان يكون جميع كمالاته جل شانه ثابتة
له جل شانه في مرتبة ذاته باعتبار ذاته البسيطة الحقة
من كل الوجوه بلا مدد واستعانة بشي غير ذاته اصلا وسيجي
زيادة تحقيق لهذا في السر الحكمي وما ذكرناه وبيناه هو
الحق الحقيق بالتصديق والسر الحكمي في ذلك هو انه قد ثبت
بالبرهان ان واجب الوجود بالذات في اعلى مراتب
الكمال ويكون جميع كمالات الموجود بما هو موجود ثابتا
له تعالى والا يلزم النقص لان فاقد كمال ما من كمالات
الموجود بما هو موجود ناقص ولا يجوز النقص على الواجب
جل شانه فلا بد ان يكون جميع كمال الموجود بما هو موجود
ثابتا له تعالى ولا بد ان يكون جميع ما هو كمال للموجود بما هو
موجود وثابت له تعالى ثابتا له تعالى في مرتبة الذات لا
في المرتبة المتاخرة عن الذات لانه لو كانت الكمالات

ثابتة

ثابتة له تعالى في المرتبة المتاخرة عن الذات ولا يكون ثابتة
له في مرتبة الذات يلزم ان يكون ذاته جل شانه العياذ بالله
امرا ناقصا في مرتبة الذات وفاقدا للكمال في مرتبة الذات
وهو باطل وايضا الفرد الاعلى من الكامل ما هو كمالاته في مرتبة
ذاته بان يكون الكمال ذاتيا له لا عرضيا فلو لم يكن الواجب
جل شانه كمالاته في مرتبة ذاته يلزم ان يكون ناقصا
بالنظر الى الكامل الذي يكون الكمال في مرتبة ذاته و
بالجملة فرق بين بين ذي كمال قايم بنفسه ذي كمال او حاضر
عنده وبين الكامل الذي هو نفس الكمال القايم بالذات
كما انه فرق بين بين ذي نور وبين نور قايم بنفسه ولا شك
ان ما هو الاتم في الكمال انما هو الكامل الذي يكون هو نفس
الكمال القايم بالذات لان الكمال حينئذ يكون ثابتا له
في مرتبة ذاته ويكون الكمال ذاتيا له لا عرضيا له كما في
ما اذا لم يكن الكمال ثابتا له في مرتبة ذاته بل يكون ثابتا له
في المرتبة المتاخرة عن الذات فان الكمال حينئذ يكون عرضيا له

ويحتمل ان يكون قوله تعالى الله نور السموات والارض
اشارة الى هذا النور القايم بذاته
منه سلمه الله

لا ذاتيا له كما ان الاتم في النورية ما هو نفس النور القائم بذاته
ويحتمل ان يكون فوقه الله تعالى و فوق كل ذي علم عليم اشارة
الى ما ذكرنا مفصلا يعني ان كل ذي علم يكون فوقه عليم لا يكون
بذي علم بل يكون نفس العلم والبرهان على ذلك هو ان العالم
الذي يكون علمه زايدا على ذاته يكون قابل العلم والمراد بذي
العلم قابل العلم لا يصح ان يكون فاعلا لعلمه لان فاعل العلم مفيض
العلم وموجده و فاعل العلم وموجده يجب ان يكون عالما
بما يفيضه ويوجده والا لم يفيضه ويوجده لان مفيض العلم
وموجده لا يكون الا فاعلا مختارا والفاعل المختار يجب سبق
علمه على فعله فلو كان قابل العلم فاعلا لعلمه يجب ان يكون
علمه سابقا على فعله فذلك العلم السابق اما ان يكون عين
العلم اللاحق فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فيلزم التسلسل لان
المفروض ان العلم زايد على الذات وكل عالم ذو علم لا
عين العلم ولما كان العلم قائما بذي العلم ويكون ذو العلم
قابلا له ولا يصح ان يكون قابل العلم فاعلا له فلا بد ان

وقابل العلم ص

يكون علمه

يكون علمه فائضا من عالم اخر فوقه لان مفيض العلم يكون فوق
المستفيض كما ان مفيد العلم فوق المستفيد ثم ينقل الكلام
الى ذلك المفيض لان مفيض العلم يجب ان يكون عالما
فلو كان هو ايضا قابل العلم وقد عرفت ان قابل العلم لا
يكون فاعلا له فلا بد له من عالم اخر فوقه حتى يفيض عليه العلم
وهكذا ولا يجوز ان تذهب سلسلة ذي علم وسلسلة قوابل
العلوم الى غير النهاية بالفعل لانه يلزم التسلسل فلا بد ان ينتهي
الى عالم لا يكون بذي علم بل يكون نفس العلم القائم بالذات
وهذا الذي ذكرناه مفصلا في العلم جار في جميع الصفات الكمالية
للموجود بما هو موجود كالوجود والقدرة والارادة والحيوة
وغيرها فوق كل ذي قدرة قدير وفوق كل ذي ارادة مريد
يكون الارادة زايدة على ذاته وفوق كل ذي حيوة حي
لا يكون الحيوة زايدة على ذاته وهكذا في ساير الصفات الكمالية
وبما حققنا وفصلنا ظهر ان جميع العالمين من الممكنات و
جميع القادرين منها وبالجملة جميع الكاملين بالكمال المطلق

للموجود بما هو موجود من الممكنات فقوابل العلوم ويكون
الجميع بذي علم وفوق كل ذي علم عليم وهو الواجب جل
شانه وكذا القياس في غير العلم من الكمالات فلو كان علمه تعالى
زائدا على ذاته تعالى لكان قابل العلم كالعالمين من الممكنات
وقد عرفت فساده فلا بد ان يكون علمه تعالى بذاته وبجميع الاشياء
منفصلة تفصيلا تاما بحيث لا تفصيل فوقه عين ذاته و
ما عداه ذاته جل شانه لا يكون الا معلوما فقط ولا يكون عالما له
باعتبار من الاعتبارات اصلا كما زلت فيه اقدام الاقوام
فيكون ذاته تعالى علما تفصيليا قائما بذاته ومع ذلك فيصدق
ان ذاته جل شانه امر بسيط حق من جميع الوجوه لا تكثر فيه اصلا
ومع ذلك يكون ذلك البسيط الحق من جميع الوجوه مبدأ الانكشاف
جميع الاشياء تفصيلا تاما بحيث لا يكون تفصيل فوقه فكل ما
يترتب على الصور العلمية سواء كان العلم حصوليا او حضوريا
يترتب على ذاته تعالى بذاته بل اتم مما يترتب على العلم الحصولي
والحضوري يترتب على ذاته المقدسة اصلا بل لا نسبة اصلا

الكمال وقد عرفت ان قابل الكمال لا يكون فاعلا لكماله بجميع الفاعلين من الممكنات صح

فيكون ذاته تعالى علم التفصيل بما عداه م

بما عداه من غير احتياج الى ما عداه صح

بين

اصلا بين الانكشاف الذي يترتب على الصور العلمية سواء كانت
حصولية او حضورية وبين الانكشاف الذي يترتب على ذاته
تعالى بذاته الحقة البسيطة من كل وجه بلا مدد واستعانة بشيء
اصلا ويمكن ان يكون ما روي عن امير المؤمنين ويعسوب الدين
علي بن ابي طالب عليه الصلوة وعليهم السلام العلم نقطة كثرها
الجاهلون اشارة الى ما ذكرنا منفصلا فمن عالم الوجود يكون
جميع الكاملين سوى الله تعالى فقوابل الكمالات ونفيض الكمالات
على قوابل الكمالات لا يكون الا الواجب جل شانه فيفيض
كل علم على كل ذي علم هو الواجب جل شانه فظهر وجه الكلية
في قوله تعالى فوق كل ذي علم عليم وهكذا الكلام في غير العلم
من الكمالات فمن كان اذعن بعينية الصفات الكمالية
في حق الواجب جل شانه كلفناه باذعان جميع ما ذكرناه
فلو اذعنه لا وظلناه في حزبنا اهل اليقين والا الحقناه باهل
و يا مسكين لم يمكن بعينية الصفات من العالمين ولم يحصل لك
معرفة كما ينبغي من مطالب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين

وقوله ملاحظة بجلال باريها ومبدعها موجب تحقق الاثنينية بين
العقول وبين الواجب جل شانه لان الملاحظة لا تتحقق الا
بين امرين وهما الملاحظ بصيغة الفاعل والملاحظ بصيغة
المفعول وايضا قوله باريها وكذا قوله مبدعها يدل على
مجعولية العقول لان البارى بمعنى الخالق وكذا المبدع وقد
عرفت انه لا يتصور الاتحاد فى الوجود بين الحقيقة الامكانية
والحقيقة الوجوبية وبين الخالق والمخلوق وبين الجاعل و
المجعول فلا بد ان يكون العقول على تقدير كونها حقايق متحصلة
بحسب نفس الامر لا بمحض الاختراع كانياب الاغوال موجودات
بوجودات متمايزة عن وجود الواجب جل شانه والمعروض
ان العقول قديمة الوجود كالواجب جل شانه فيلزم
تعدد القدماء بلا شبهة ومنها ان كل عالم كامل بالعلم
الذى يجوز اتصافه به وانما قلنا ذلك لان بعض العالمين يجوز
ان يكون بعض انحاء العلم نقصا له كالواجب جل شانه
فان العلم الاحساسى اى العلم باستعمال الحواس وباستفادة

فى الحواس نقص له تعالى يجب تنزيهه تعالى عنه فكل عالم يكون
متصف بعلم جائز له يكون ذلك العلم كمالا له وهذه مقدمة حقة
عند من له فطرة سليمة وبعد تمهيدها نقول لو كان علمه تعالى
بعد حلية الغير بان يكون مناط الانكشاف عنده تعالى
فيلزم ان يكون ذلك الغير علما له تعالى لان العلم هو ما به
الانكشاف وقد عرفت ان كل عالم متصف بعلم جائز له
يكون ذلك العلم كمالا له فيلزم ان يكون ذلك الغير الذى هو علم
للواجب جل شانه كمالا للواجب جل شانه وح يلزم استكمال
الواجب جل شانه بغير ذاته فيكون محتاجا الى ذلك الغير فى
كماليته فلولاه لم يكن كاملا باعتبار ذاته فيكون كامليته
باعتبار الارتباط والصحبة مع هذا الكامل كما لو كان
ثوبه فاخرا او فرسه فاخرا وغلامه حسن الوجه والوجه فى هذا
فيلزم ان يكون واجب الوجود بالذات كاملا بالغير وكاملا باعتبار
الغير لا كاملا بالذات وباعتبار الذات فقط فيلزم ان يكون
حال الواجب مثل حال الكاملين بالغير مثل العالمين الذين ب

يكونون من الممكنات بالذات فانهم ايضا يكونون كاملين باعتبار
الارتباط بالصور العلمية سواء كانت حصولية او حضورية
فكما انهم يصدق عليهم انهم لا يكونون كاملين باعتبار الذات فقط
بل يكونون ناقصين في درجة الذات كذلك يلزم ان يكون
واجب الوجود بالذات لا يكون كاملا في درجة الذات
بل يكون ناقصا فيها وهو نقص عظيم يجب تنزيهه تعالى عنه
وايضا ذلك الغير الذي هو علم للواجب جل شأنه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود بالذات والا يلزم تعدد الواجب بالذات
ولا يجوز ان يكون ممتنعا بالذات ايضا لان المفروض هو
وجود ذلك الغير الذي يكون علما للواجب جل شأنه فوجب
ان يكون ذلك الغير ممكنا بالذات فيلزم ان لا يكون الواجب بالذات
كاملا باعتبار ذاته فقط بل يكون كاملا باعتبار الارتباط و
الصحابة مع الممكن بالذات ومع قطع النظر عن ذلك الممكن بالذات
لا يكون كاملا بل ناقصا والى ان الحقيقة الوجوبية حقيقة
كاملة والحقيقة الامكانية حقيقة ناقصة بالنظر اليها والتعقل

الفرع

الفرع ينتقض عن كون الحقيقة الكاملة مستكملة بالحقيقة الناقصة بل نحكم
حكما قطعيا بان استكمال الحقيقة الناقصة انما يكون بالارتباط
بالحقيقة الكاملة وكمالاتها مكتسبة من تلك الحقيقة الكاملة وتكون
جميع كمالات الحقيقة الناقصة بالغير وجميع كمالات الحقيقة الكاملة
التي في نهاية الكمال لا يكون بالغير بل يكون جميع كمالاته كمالا
لذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته والا لم يكن ما فرض
انه كامل الحقيقة بنهاية الكمال كاملا بنهاية الكمال فمن انكرها
لا ينكرها الا بلسان من دون مراجعة الجنان لان قلبه مطمئن
بالايمان وقال في اواخر تلك الرسالة ايضا بقوله تنور عرش
كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد لها من لوازم
عقلية وفروعات هي معاليله ولوازمها الشيئية والمعلولية والموجودية
وخصوصا الهوية التي هي اصل الهويات ومنبع كل وجود
وانية ومنشأ كل مفهوم وماهية فالذات الالهية لها اشعة و
انوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره
ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة

بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول سموها
بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى وسماها افلاطون وشيعته
بالمثل النورية وجمهور المتكلمين بالصفات الالهية والمعتزلة
بالاحوال والصوفية تارة بالاسماء وتارة بالاعيان الثابتة
ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها
ومنبعها ولو فارقته وجودا لم تكن اشعة ومثال هذا في
الشاهد اشعة شمس الحس الذي هو المثل الاعلى له والسموات
الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء
ناطقة فعالة وافاعيلها افاعيله سبحانه بعينها واشعة
شمس الحس انوار بغير علم الا لذاتها ولهذا انها غير احياء ولا
ناطقة فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال
عقلي بمبدائها وفاعلها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة
وضعية بالشمس فاين هذا من ذاك انتهى كلامه ويتوجه عليه
ابحاث لكن نقتصر بذكر بعضها ايضا الاول ان قوله انها اشعة
وانوار واضواء وآثار يفهم منه ان تلك الاشعة معلولات

اي الغايب الذي هو الواجب جل شانه

وآثار

وآثار لازمة لذاته تعالى غير منفكة عنها في الازل على ما
سيصرح بقوله وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها ومنبعها
ولو فارقته وجودا لم تكن اشعة وقد عرفت فيما سبق
انه لا معنى لكون الحقيقة الوجوبية متحدة الوجود مع الحقيقة
الامكانية فلا بد ان يكون تلك الاشعة والآثار المعلولة
للواجب تعالى موجودات بالوجود الذي يكون له علة ويكون
الواجب الوجود موجودا بالوجود الذي لا يكون له علة فيلزم
تعدد الوجود الازلي فيلزم تعدد القدماء على ما استقر من
الفلاسفة وقوله والمشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول
سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى يتوجه عليه ان
هذا مبني العلم الحصولي وقد ابطله الشيخ في الشفاء
والتعليقات والشيخ من تبعة المعلم الاول وقد عرفت ايضا
ان كلام الحكماء سيما اكثره مرموز والتدافع بين
كلامهم كثير فلا بد من التاويل وبذل الصرف عن الظاهر اذا كان
البرهان قائما على خلافه ومثل هذا واقع كثيرا في القرآن

الكريم الالهي ايضا كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومن
قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ولا يلدوا الا
فاجرا كفارا وجميعها مأول على ما فصل في مقامه فاذا كان
ذلك في الكتاب الكريم الالهي الذي هو ام الكتب الحكمية
واصلها ومنبعها فلا وجه للاستناد في جواز ذلك عن
وقوله وسماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية يتوجه عليه
ان المثل اذا حملت على هذا المعنى الذي ذكره يتوجه عليه
ابحاث كثيرة واما اذا حملت المثل الافلاطونية على الوجه
الذي حققناه فيما سبق لا يتوجه عليه شيء من الابحاث فلا بد من
الحمل على الوجه الذي يكون حقا ولا يتوجه عليه شيء من الاعتراض
وقوله ومثال هذا في اثبات هذا اشعة شمس الحس الى قوله
ان هذا القول عين قول القائلين بقدم العالم وتعدد
القدماء على ما قال الشيخ المقتول القائل بقدم العالم وتعدد
القدماء في البقاء كل بقوله ولما علمت ان الشعاع من الشمس
وليس الشمس من الشعاع وان دام بدوامه فلا تعجب من كون

الحق قايما بالقسط وما ذا يضر الشمس دوام شعاعها
او بقاء ذرات في نورها انتهى كلامه وحاصل كلامه انه
لا فساد في دوام شعاع شمس عالم الحس وحصول نور شعاعها
دايما وحصول التنوير من شعاعها دايما وحصول فيضها
على الغير دايما كذلك لا فساد في كون شعاع شمس عالم العقل
ان يكون معه دايما وغير منفك عنه ويصل فيضه على
الغير دايما لان دوام الفيض اتم في الفياضية من ان لا يكون
دايما بل اولا يكون معدوما في الخارج ثم يحصل بعد العدم
لان الفيض خير والخير الدايم اتم من الخير الغير الدايم
هذا حاصل الشيخ المقتول وقد ذكرنا فيما سبق ما يتوجه
عليه فارجع اليه وبالجملة مآل كلام الشيخ المقتول ومآل
كلام هذا الفاضل المعاصر واحد بلا تفاوت بينهما اصلا
فيلزم القول بقدم العالم وتعدد القدماء على هذا الفاضل
المعاصر بلا شبهة لان الشيخ المقتول قايل بوجود العقول
لكن لا يقول بانكار وجود العقول مع وجود الواجب جل شانه

جلت شانه بل یکون قائلا بالمغایرة بین وجود العقول و
وجود الواجب جل شانه فیلزم علیه تعدد القدما کما ف
ما ذهب الیه الفاضل المعاصر فانه قایل بالاتحاد وجود العقول
مع وجود الواجب جل شانه فلا یلزم علیه تعدد القدما
لان العقول قد عرفت فساد هذا الاتحاد بوجوه شتی فارجع الیها

تحتمة

ونوصیکم یا اخوان الدین و شرکاء الیقین
ایها المفضل الله المبین و صول الله المتین لقد اتیتکم فی هذه
الرسالة الملکوتیة بتحقیقات قدسیة و حقایق لاهوتیة
و قواعد متقنة و اصول مبرهنة یکون جمیعها اذکارا
عقلیة الهیة فی داوموا و لازموا و صرف الاوقات فی
ذکرها و فکرها و غورها یجد الشفاء من الجهالات والنجاة
من التشکیکات والاشارات الی کنوز الحقیقیات فی
والتفتیش فی معرفة المرموزات والایماضات فی
الاهتداء الی الخفیات و تقویم الایمان بالعقاید الصحیحة
البرهان و الصراط المستقیم الی الدین القویم والافق المبین

[illegible]

وانافی

فی ریاض قدس الیقین و اوصیکم ان لا تظهروا تلک الحکم
النوریة والاسرار الربوبیة والاذکار الالهیة الا علی من
کنتم امتحنتم و حصل الوثوق لکم بنقاء سریرته و استقامة
طبیعته و حسن عقیدته و بعد ذلک لا تظهروها علیه الا
متدرجا مجزءا متفرقا لیکون فهم کل سابق ممدا و معینا
لفهم کل لاحق و اما من لم تکونوا ممتحنین له او کنتم ممتحنین
و ظهر لکم خبث باطنه و انه لم یکن من اهل الدین القویم و
الطریق المستقیم بل یکون من اولی وساوس القیل والقال
و جنود شیطان الخیال و من المشتاقین للنزاع والجدال
فحرام علیکم فی دین العقل المطهر و شرع البرهان الانور
اظهار شیء من تلک الحقایق والاسرار علیه و عنده فاترکوه
و جهله فکل میسر لما خلق له با مدعی مگو ید اسرار عشق و مستی
تا بی خبر بمیرد در درد خود پرستی اسرار عقل و عشق مع
اسرار یقین مگو با اهل با اهل می زنیم جهت تکرار
معنی بزرگ مشنوان کوچک را
حوذ جوز مغز جوز به کودک را و لو کنتم اظهر عمق ها

عليه مع الحكم وقعتم في احرام العقل لكنتم من الخائبين الناكثين

معمار بایں خلق مجازی خودرا   مشهور بکن بنکته اسرار خودرا

چون می بینی که اهل تلبیس کوراند   از شمع بهرزه میکن ازار خودرا

تمت بعون الله وحسن توفيقه في المشهد المقدس الرضوي مهبط
الفيض الالهي ومحط النور القدسي على مشرفه صلوات الله وتحياته
وتسليماته مر الايام والليالي في اوايل شهر ذي القعدة المندرج
سنة خمس واربعين والف وكتب مؤلفها بيده الجانية
الفانية احوج المحتاجين الى الله الغني محمد الشهير بشاه
الجيلاني غفر الله له ولوالديه ولجميع من له حق عليه

تمت عصر شهر رجب المرجب سنة اثمان
وخمسين بعد الالف على يد اقل خلق الله
خواجه على المشهدي المحتاج غفر له
ولوالديه

بسم الله الرحمن الرحيم

قد ثبت بالبراهين العقلية ان الحقيقة الوجوبية موجودة
في الخارج وهي علة العلل ومبدا المبادي ومنبع الحقايق
الممكنة ولا شك في انها اذا كانت مبدا المبادي وعلة
العلل ومنبع الحقايق فيلزم ان يكون حقيقة محصلة لانها
فالحقيقة الوجوبية حقيقة محصلة وكل حقيقة محصلة
من الحقايق المحصلة امر واحد يكون بازائها مفهوم واحد

اى لها وحدة حقيقية لا انها واحد حقيقي اعتباري كالعسكر ۱۲

اذا عرفت هذا فنقول الحقيقة الوجوبية التي هي اتم
الحقايق المحصلة واقواها واشرفها بل لا نسبة بينها وبين
غيرها لعلو شانها وسمو مكانها في بعض خواصها ان
لا يكون لها جزء اصلا سواء كان خارجيا او ذهنيا
لان كل مركب معلول وداخل تحت الممكن بالذات لان
وجود المركب متاخر عن وجود جزئه ووجود الجزء متقدم
بالطبع على وجود كله كتقدم الواحد على الاثنين و
كل متاخر الوجود عن الغير معلول الغير وكل معلول الغير

لا يصح ان يكون واجب الوجود بالذات لان الواجب
بالذات لا علة لوجوده ويكون علة العلل ومبدا المبادي
فكل مركب حتى المركب من الواجبين بالذات والعياذ بالله
على تقدير وجود الواجبين بالذات يكون ممكنا بالذات
بناء على البرهان المذكور ومن بعض خواصها ان لا يكون
لتلك الحقيقة الا فرد واحد بل لا يتصور الشركة بين
فردين فيها لان الحقيقة الوجوبية المحصلة الثابتة بالبراهين
العقلية لا تخلو من ان يكون حقيقة كلية يجوز اشتراكها بين
كثيرين او حقيقة شخصية متشخصة بذاتها ويمتنع فرض
شركتها بين كثيرين كسائر الاشخاص التي تكون داخلة
تحت الممكن بالذات والاول باطل لان الحقيقة الوجوبية
المحصلة اذا كانت حقيقة كلية فلا يجوز وجودها بصرافة
كليتها لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فذلك التشخص الذي يكون
لا بد منه في وجودها لا يجوز ان يكون عين الحقيقة الوجوبية
لان كل امر يكون التشخص عينه يكون جزئيا حقيقيا

ولا يصح

ولا يصح ان يكون كليا لان كل امر يكون كليا لا يمتنع الشركة لان
الكلي بمهيته الوجودية ولا يعتبر فيه التشخص الذي يكون سبب
منع الشركة ولهذا يجوز وجود الكلي بوجود كل واحد من
افراده وبالجملة الشركة وعدم الشركة باعتبار التشخص وعدم
اعتبار التشخص فكل امر يعتبر فيه التشخص سواء كان التشخص
عينه او جزؤه لا يتصور فيه الشركة بين كثيرين وكل امر
لا يعتبر فيه التشخص لا عينا ولا جزءا يكون كليا لا يمتنع الشركة
بين كثيرين فالحقيقة الوجوبية على فرض كونها حقيقة كلية
لا يصح ان يعتبر فيها التشخص لا بطريق العينية ولا بطريق
الجزئية اما بطريق العينية فلما مر من ان كل امر يكون التشخص عينه
يكون جزئيا حقيقيا متشخصا بذاته ويمتنع فيه تجويز الشركة
بين كثيرين فلا يصح ان يكون كليا واما بطريق الجزئية
فلوجهين احدهما ان الامر الذي يكون التشخص جزؤه لا يتصور
فيه الشركة بين كثيرين لان مانع الشركة وهو التشخص معتبر
في حقيقته فكيف يتصور فيه الشركة بين كثيرين الا يرى

ان زيدا مثلا حقيقته الشخصية متالفة من امرين احدهما الحيوان
الناطق وهو امر كلى لا يمنع الشركة بين كثيرين وثانيهما التشخص
الذى هو سبب منع الشركة بين كثيرين فظهر ان كون الامر
كليا مع كون التشخص جزءه متنافيان والمتنافيان ممتنع
اجتماعهما وثالث علة وثانيها انه لو اعتبر التشخص فى
الحقيقة الوجوبية بطريق الجزئية يلزم التركب فى الحقيقة
الوجوبية وقد عرفت ان كل مركب معلول وذلك المحتاج
الممكن بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات
ممكنا بالذات وهو محال فثبت بما ذكرنا ان التشخص الذى لابد
منه فى وجود الحقيقة الوجوبية على تقدير كونها حقيقة كلية
لا يصح ان يكون ذلك التشخص عينا لها او جزءا لها واذا لم يكن
عينا او جزءا لحسبان يكون خارجا عن الحقيقة الوجوبية
لان الاحتمال العقلى منحصر فى الثلثة المذكورة واذا كان
تشخص الحقيقة الوجوبية خارجا عنها بحسبان يكون ذلك
التشخص معلولا ممكنا بالذات لان كل امر وجودى خارج

عن الحقيقة

عن الحقيقة الوجوبية لا يكون واجبا بالذات بل يكون
ممكنا بالذات وكل ممكن معلول فلابد ان يكون ذلك
التشخص الخارج عن الحقيقة الوجوبية معلولا فعلته
اما غير الحقيقة الوجوبية وهو باطل لانه يلزم ان يكون ما
فرض انه واجب الوجود يستفيد ويستفيض تشخصه
من غير حقيقته فيكون معلول الغير والمعلولية لا تجتمع مع
وجوب الوجود بالذات لانهما متنافيان كما مر وايضا
ذلك الغير لا يصح ان يكون ممتنع الوجود بالذات لان
الممتنع بالذات لانه صرف لا يصير منشا لافاضة شى
فبقى ان يكون ذلك الغير ممكنا بالذات وكل واحد واحد
من الممكنات الممكن بالذات محتاج فى تشخصه الى الواجب
بالذات ومتاخر عن الواجب بالذات فى وجوده وتشخصه
وسائر كمالات وجوده لان الممكن بالذات كما ان وجوده
بالغير كذلك تشخصه ايضا بالغير فيكون كل ممكن بالذات
متاخرا عن الواجب بالذات فى وجوده وتشخصه اما

بواسطة او بغير واسطة فلو احتاج الواجب بالذات في تشخصه الى الممكن بالذات يلزم الدور المحال كما يظهر بادنى التفات واما ان يكون علة التشخص نفس الحقيقة الوجوبية وهو باطل ايضا لان المفروض ان الحقيقة الوجوبية امر كلي وقد عرفت ان الكلي مبهم الوجود ولا شك في ان اقوى مراتب التحصل هو التحصل التعيني والتشخص لانه المرتبة الاخيرة من التحصل فمبهم الوجود ضعيف التحصل لانه يبقى عليه رفع ابهام بحصله بالتعين والتشخص ومتعين الوجود قوي التحصل وبديهة كل عاقل تحكم بان ضعيف التحصل لا يصح ان يصير علة مقتضية لقوي التحصل فكيف يصح ان يصير الامر الكلي المبهم الوجود علة مقتضية للتعين والتشخص الذي هو اقوى مراتب التحصل ولنقول ايضا ان العقل يحكم بان مبهم الوجود يجب ان يكون موجودا اولا ثم يحصل متعين الوجود كذلك يحكم بان مقتضي التعين والتشخص يجب ان يكون متعينا ومتشخصا اولا ثم يحصل منه التعين والتشخص

فلابد

فلابد ان يكون مقتضي التعين والتشخص ليصح منه افاضة التعين والتشخص فلابد من تعين وتشخص سابق وننقل الكلام الى ذلك السابق فان كان عين اللاحق يلزم الدور والا فيلزم التسلسل وعلى تقدير التسلسل يلزم شيء اخر غير نفس التسلسل وهو ان يكون لموجود واحد تشخص تشخصات غير متناهية فيلزم ان يكون موجود واحد شخص اشخاصا غير متناهية لان التشخص الخارجي المتميز والشخص الخارجي متكافيان بالعدد وايضا التشخص الخارجي المتميز والوجود الخارجي المتميز متكافيان بالعدد فاذا كان التشخص الخارجي المتميز غير متناه يجب ان يكون الوجود الخارجي المتميز ايضا غير متناه فكما انه يلزم ان يكون شخص واحد اشخاصا كثيرة كذلك يلزم ايضا ان يكون موجود واحد شخص خارجي موجودات شخصية خارجية غير متناهية وجميع ذلك ظاهر البطلان وايضا على تقدير كون التشخص خارجا عن الحقيقة الوجوبية ومعلولا لها يلزم ان يكون تشخص الواجب بالذات المندرج تحت الحقيقة

الوجوبية الكلية حقيقته الشخصية وهويته متألفة من الحقيقة
الوجوبية الكلية ومن التشخص المعلول لها فيلزم ان يكون ما هو
فرد الواجب بالذات مركبا من الحقيقة الوجوبية التي هي
بلا علة ومن التشخص الذي يكون مع علة فيلزم تركب كل ما هو فرد
الواجب بالذات وقد عرفت ان كل مركب معلول وداخل
في الممكن بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه فرد الواجب بالذات
لا يكون فرد الواجب بالذات بل يكون فردا للممكن بالذات
وبالجملة على تقدير كون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلية يلزم جميع ما
ذكرنا من المحالات كما لا يخفى على غير المستانسين الى المجادلات
فظهر ان كون الحقيقة الوجوبية امرا كليا باطل فتعين ان يكون
الحقيقة الوجوبية التي ثبت وجودها بالبراهين العقلية ان
يكون حقيقة شخصية بسيطة صرفة متشخصة بذاتها واذا كانت
متشخصة بذاتها فلا يصح فيها تجويز الشركة بين الكثيرين فضلا
عن وقوع الشركة فيها فان قيل لم لا يجوز ان يكون في عالم
الوجود العياذ بالله تعالى واجبان بالذات ويكون كل

واحد منها

واحد منهما بسيطا صرفا متشخصا بذاته قلت هذا خروج عن المبحث
لان كلامنا في الحقيقة الوجوبية التي ثبت وجودها بالبراهين
العقلية وقد عرفت ان تلك الحقيقة حقيقة واحدة محصلة
يكون بازائها مفهوم واحد وهو مفهوم واجب الوجود
بالذات وقد اقمنا البرهان على امتناع كون تلك الحقيقة
الواحدة امرا كليا ووجب ان يكون جزئيا حقيقيا
متشخصا بذاته فيمتنع تجويز الشركة وتجويز التعدد فلا
يتصور التعدد والتكثر في تلك الحقيقة الواحدة الواجبة
بمقتضى البرهان العقلي الذي مر ذكره نعم لو جاز كون الحقيقة
الوجوبية امرا كليا لجاز وقوع الشركة فيها وتطرق الكثرة
فيها وليس فليس وايضا لا يصح لمفهوم واحد عدة من المعبر عنه
لانه لا يخ من ان يكون لخصوصية شيء من تلك المعبر عنه المتعدد
دخل في انتزاع ذلك المفهوم منه اولا فان كان لخصوصية
واحد من الآحاد دخل فلا يصح انتزاعه من الآخر وان لم
يكن لخصوصية واحد منها دخل فيلزم ان يكون مصحح الانتزاع

ومطابق الانتزاع هو القدر المشترك الذي يكون امرا واحدا
فلا يكون ذلك المفهوم الواحد الا بازاء ذلك الامر الواحد
وايضا الحقيقة الوجوبية حقيقة واحدة محصلة بسيطة
صرفة لا تكثر فيها اصلا والحقيقة الواحدة لا يصح تكثرها الا
بالفصول ان كانت حقيقة جنسية او بالتشخصات ان كانت
حقيقة نوعية وكل واحد من الجنس والنوع حقيقة كلية وقد ثبت
بالبرهان عدم صحة كون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلية فكيف يتصور
التكثر والتعدد في الحقيقة الوجوبية وايضا نقول ما ذكره
انه يرجع الى القول بكون الحقيقة الوجوبية امرا كليا
لانه اذا كان في عالم الوجود والعيان ذاتان واجبان بالذات
ويكون كل واحد منهما بسيطا صرفا متشخصا بذاته فالمفروض
ح كون كل واحد منهما واجب الوجود بالذات واذا كان
كل واحد منهما واجب الوجود بالذات فيصح انتزاع مفهوم
واجب الوجود بالذات من كل واحد منهما بلا احتياج الى
حيثية تقييدية وحيثية تعليلية كل مفهوم منتزع من امر

ويكون

ويكون ذلك الانتزاع غير محتاج الى حيثية تقييدية وتعليلية
يلزم ان يكون المعبر عنه بذلك المفهوم ذاتيا للمنتزع منه
كمفهوم الانسان المنتزع من زيد وعمرو فان انتزاع مفهوم
الانسان من زيد وعمرو غير محتاج الى حيثية تقييدية و
لا تعليلية ولا مدخل لخصوص زيد او عمرو في ذلك الانتزاع
ويكون مصحح الانتزاع ومطابق الانتزاع هو القدر المشترك
الذاتي لزيد وعمرو وهو طبيعة الحيوان الناطق وكما لا
مدخل لخصوص زيد وعمرو في انتزاع مفهوم الانسان كذلك
لا مدخل لخصوص احد الواجبين بالذات في انتزاع مفهوم
واجب الوجود بالذات منهما لانه لا يصح ان يكون لخصوص
احدهما مدخل في انتزاع مفهوم واجب الوجود بالذات و
الا لما جاز انتزاعه من الاخر فوجب ان يكون مصحح انتزاع
مفهوم واجب الوجود بالذات ومطابق انتزاع هذا
المفهوم هو القدر المشترك بينهما فيكون واجب الوجود بالذات
هو القدر المشترك بينهما والقدر المشترك المحمول لا يكون

الكل فوجب ان يكون الحقيقة الوجوبية قدرا مشتركا كليا
محمولا على كل واحد منهما لانه يحمل على كل واحد منهما انه واجب
الوجود بالذات فما ذكره ان يرجع الى التزام كون الحقيقة
الوجوبية امرا كليا من حيث لا يشعر وقد ثبت بالبرهان
امتناع كون الحقيقة الوجوبية امرا كليا وانتزاع مفهوم واجب الوجود
من كل واحد منهما لما لم يكن محتاجا الى حيثية تقييدية ولا تعليلية
فيلزم ان يكون المعبر عنه بمفهوم واجب الوجود ذاتيا
للمنتزع منه الذي هو خصوص كل واحد من الواجبين بالذات
ويكون الخصوصية ملغاة في مصححية الانتزاع ومطابقية
الانتزاع فيلزم ان يكون الحقيقة الوجوبية كليا ذاتيا مشتركا
بين الواجبين بالذات وفي كل موضع يتحقق فيه القدر المشترك
الذاتي فلا بد فيه من تحقق ما به الاختصاص الذاتي ايضا والا
لم يتحقق تعدد الذات فيلزم ان يكون خصوص كل واحد من
الواجبين بالذات مركبا من ما به الاشتراك وما به الاختصاص
فيلزم تركب كل واحد من الواجبين بالذات وقد عرفت ان

كل مر

كل مركب ممكن بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب
بالذات ممكنا بالذات هف على ما عرفت سابقا فان قيل
الوجوب الذاتي قسمان مطلق وخاص فيجوز ان يكون الوجوب
المطلق زايدا وعرضيا لكل واحد من الواجبين بالذات
والوجوب الخاص لكل واحد منهما يكون عينا كما ان الوجود
قسمان وجود مطلق ووجود خاص والوجود المطلق زايد
في الواجب بالذات ايضا والذي يكون عين الواجب بالذات
انما هو الوجود الخاص والفرق بين الواجب بالذات
والممكن بالذات انما هو باعتبار الوجود الخاص لانه عين في
الواجب وزايد في الممكن واما الوجود المطلق فهو زايد في
الكل قلت هذه مقالة المتاخرين وتلقيها بالقبول
غير المحصلين والحق ان هذه المقالة ليس لها اصل تبتني
عليه او برهان يرجع اليه بل البرهان قائم على بطلانها لانه
ان اريد ان مفهوم الخاص عين ومفهوم المطلق زايد
فهو باطل لان المفهوم هو ما حصل عند العقل وكل حاصل

في العقل ممكن بالذات لان الحاصل في العقل او عند العقل
يصدق عليه انه حال في المحل وكل حال يحتاج في وجوده
الى محله وكل محتاج في الوجود الى علة ممكن بالذات فلا يصح
ان يكون مفهوم من المفهومات سواء كان مفهوم المطلق
او مفهوم الخاص عينا للواجب بالذات وان اريد ان
المعبر عنه بمفهوم الخاص عينه والمعبر عنه بمفهوم المطلق ذاتيه
فهو باطل ايضا لان المعبر عنه بمفهوم الوجود المطلق و
مفهوم الوجوب المطلق عين المعبر عنه بمفهوم الوجود الخاص
ومفهوم الوجوب الخاص لان المعبر عنه ليس الا الحقيقة الوجوبية
فيصح تعبيرها بمفهوم الوجود المطلق ومفهوم الوجود الخاص
ومفهوم الوجوب المطلق ومفهوم الوجوب الخاص لان
الحقيقة الوجوبية كافية في انتزاع تلك المفهومات الاربع
من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية ولا تعليلية فيكون الحقيقة
الوجوبية باعتبار حقيقتها من دون الاحتياج الى حيثية
تقييدية وتعليلية مصححة لانتزاع تلك المفهومات و

مطابق

مطابق انتزاعها ايضا وايضا كل مفهوم منتزع من امر من
دون الاحتياج الى حيثية تقييدية وتعليلية يلزم ان
يكون المعبر عنه بذلك المفهوم ذاتيا للمنتزع منه لانه لو
كان عرضيا له لاحتاج الى حيثية تعليلية وكل واحدة
من تلك المفهومات الاربعة يصح انتزاعها بحكم البرهان
من الحقيقة الوجوبية من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية
ولا تعليلية بلا تفاوت اصلا فالتفرقة بينهما تحكم وايضا
اذا كان الوجود الخاص والوجوب الخاص عينا للواجب
بالذات وذاتيا له يلزم ان يكون مطلق كل واحد منهما
الخاصين ذاتيا ايضا لانه اذا كان الحيوان الخاص
وهو الحيوان المقيد بالناطق مثلا ذاتيا للانسان يلزم
ان يكون الحيوان المطلق ايضا ذاتيا له وبالجملة كل
خاص اذا كان ذاتيا لامر يكون مطلق ذلك الخاص ايضا
ذاتيا له ولما امتنع كون الذاتي جزءا في الواجب بالذات
على العينية فيكون كل واحد من الوجود المطلق والوجود

الخاص والوجوب المطلق والوجوب الخاص عينا الواجب
بالذات بعنوان المعبر عنه بمفهوم كل واحد من الوجود المطلق
والوجود الخاص والوجوب المطلق والوجوب الخاص
ليس الا نفس الحقيقة الوجوبية فيكون نفس الحقيقة
الوجوبية بحكم البرهان مصحح انتزاع مفهوم الامور الاربعة
ومطابق انتزاعها من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية و
لا تعليلية وكذا القياس العقلي في مفهومات سائر الصفات
الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات
الكمالية فان الحقيقة الوجوبية بنفسها من دون الاحتياج
الى حيثية تقييدية وتعليلية مصحح لانتزاع جميع مفهومات
الصفات الكمالية ومطابق لانتزاعها بحكم البراهين كما لا يخفى
على اهل التحقيق ومن فاز وشرف بفهم جميع ما ذكرنا من
المقدمات اليقينية النورية يصير عنده شبهة ابن كمونة
المشهورة بالاشكال في غاية الاضمحلال وادهن الجدار و
اضعف العقد والقال عس ش م س
سلمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة في تحقيق المواد الثلث واثبات الواجب الوجود
بالذات واثبات عينية الصفات في الواجب بالذات
وزيادتها في الممكن بالذات من مصنفات افقر خلق الله الغني
محمد الشهير بشاه الجيلاني عفى الله تعالى له ولوالديه ولجميع
من له حق عليه لا خفاء في ان الاحتمال العقلي في المواد منحصر
في الثلثة الوجوب بالذات والامتناع بالذات و
الامكان بالذات لان كل امر اذا نسب اليه معنى الوجود و
العدم فلا يخلو من ان يكون شيء من معنى الوجود والعدم ضروريا
ذاتيا له او لا يكون ثابتا للذات بالنظر الى الذات
مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات فح لا يكون شيء من
معنى الوجود والعدم ثابتا له باعتبار ذاته فيجب ان
يكون واحد منهما لو كان ثابتا له لكان ثابتا له باعتبار غير ذاته
لا باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غير ذاته فيكون كل واحد
من وجوده اي وعدمه معللا بالغير بمعنى ويكون محتاجا في

بثبوت كل واحد منهما الى حيثية تعليلية ولهذا جاز ان يكون
موجودا ان كانت علة الوجود موجودة وان يكون
معدوما ان كانت علة الوجود معدومة لان علة العدم
لا يكون الا عدم ما هو علة الوجود فمن هذا الاحتمال العقلي
حصل معنى الممكن بالذات لانا لا نعني بالممكن بالذات
الا ما هو مسلوب ضرورة الوجود والعدم معا بالنظر
الى الذات وحصل معنى الامكان الذاتي ايضا لان
الامكان الذاتي الذي يكون واحدا من المواد الثلث
لا يكون معناه في الحقيقة الا سلب ضرورة الوجود والعدم
معا بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات
سلبا بسيطا تحصيليا على ما ظهر مما ذكرنا تفصيلا فظهر
مما ذكرنا مفهوم الممكن بالذات ومفهوم الامكان بالذات
واذا لم يكن شيء من معنى الوجود والعدم ضروريا بالنظر
الى الذات يجب ان يكون ذلك الامر ممكنا بالذات
وان كان شيء من الوجود او العدم ضروريا ذاتيا فلا يخ

ثم ان يكون العدم ضروريا ذاتيا له او الوجود ضروريا ذاتيا له
فان كان العدم ضروريا ذاتيا له فيكون العدم واجب
الثبوت له بلا علة ويكون نسبة العدم اليه مثل نسبة
الانسانية الى الانسان فيكون نسبة العدم اليه نسبة
الذاتي الى ذي الذاتي فيستحيل تصور انفكاك العدم عنه
فضلا عن الانفكاك عن العدم بالفعل لان العدم عين
ذاته ولا يجوز ان يكون العدم جزء ذاته لان الامر الذي
له جزء داخل في الممكن بالذات لان كل مركب داخل
في الممكن بالذات لان المركب باعتبار وجوده وعدمه
متأخر عن جزئه باعتبار وجوده وعدمه فكما ان وجود الجزء
له تقدم على وجود كله كتقدم الواحد على الاثنين كذلك
عدم الجزء له تقدم على عدم الكل فيكون معلول الوجود
والعدم وكل معلول الوجود والعدم ممكن بالذات فقد وجب
ان لا يكون ما هو ضروري العدم بالنظر الى الذات ومعدوم
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه الا ان

ويحتاج

يحتاج في ثبوت العدم له الى حيثية تقييدية ولا الى حيثية
تعليلية مركبا بل لا بد ان يكون بسيطا لا جزء له اصلا
فيكون ذاته البسيطة باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع
ما عداها مصداق حمل معدوم وكل امر يكون ذاته بذاته
مصداق حمل معدوم ويكون العدم ذاتيا له يمتنع وجوده
امتناعا بالذات لان الامر الذي يكون العدم ذاتيا له
يمتنع تجويز انفكاكه عن العدم فضلا عن الانفكاك بالفعل فلو
جاز وجوده لوجب ان يجامع العدم الذاتي فيلزم ان
يجوز ان يكون امر واحد موجودا ومعدوما معا في آن واحد
وهو فطري البطلان وايضا ذلك الوجود الذي قدر اجتماعه
مع العدم الذاتي فلا بد اما ان يكون له علة او لا فان كان له
علة يلزم ان يكون الموجود بهذا الوجود معلول الوجود
وكل معلول الوجود يكون ممكن الوجود وداخلا تحت
الممكن بالذات لان كل امر يكون لوجوده علة يلزم ان
يكون لعدمه ايضا علة لان علة عدم الامر الذي يكون

[illegible]

لوجوده علة ليست الا العدم ما هو علة الوجود لان الوجود
المعلول يتحقق بتحقق علته التامة ويتقدم بانعدامها فلا
يجوز انعدامها مع تحقق علته التامة واذا كان عدم علته
يلزم خلاف الفرض لان المفروض هو ان عدمه يكون ذاتيا
له ولا يكون بعلة اصلا فمن هذه السبيل ايضا يمكن ابطال
وجود الامر الذي يكون العدم ذاتيا له ويكون ذلك العدم
ثابتا له بلا علة وان لم يكن لذلك الوجود الذي قدر اجتماعه
مع العدم الذاتي علة اصلا ويكون موجودا بلا علة فيلزم ان
يكون ذلك الوجود ضروريا ذاتيا له لان كل موجود بلا علة
يجب ان يكون ذلك الوجود ثابتا له بلا احتياج الى حيثية
تقييدية لان وجود موجود من الموجودات لا يصح ان يكون
امرا انضماميا على ما حققنا في صحفنا الحكمية خصوصا في كتاب
التحقيقات فارجع اليه ولا الى حيثية تعليلية لان المفروض
هو ان ذلك الوجود ليس له علة فكيف يثبت الاحتياج الى
الحيثية التعليلية وكل موجود يكون بلا احتياج الى حيثية

تقييدية

تقييدية ولا تعليلية يجب ان يكون بذاته مع قطع النظر عن جميع
ما عداه ذاته مصداق حمل موجود فيكون الوجود ذاتيا له و
المفروض ان العدم ذاتي له ايضا فيلزم ان يكون امر واحد
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته مصداق حمل
موجود ومعدوم معا فباعتبار مصداق حمل موجود باعتبار
ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يلزم ان يكون واجب الوجود
بالذات وباعتبار مصداق حمل معدوم باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يلزم ان يكون واجب العدم بالذات
فيلزم ان يكون في آن واحد واجب الوجود بالذات
وواجب العدم بالذات وهو ظاهر البطلان فظهر ان
الامر الذي يكون العدم ذاتيا له يكون داخلا في ممتنع الوجود
بالذات بمعنى ان يكون كل ما هو العدم بالنظر الى الذات
مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات ممتنع الوجود بالذات
فجميع ما هو ضروري العدم بالنظر الى الذات مع قطع النظر
عن جميع ما عدا الذات يكون داخلا في ممتنع الوجود بالذات

فجميع ما هو ضروري العدم بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن
جميع ما عدا الذات يكون داخلا في ممتنع الوجود بالذات
ولا يمكن ولا يجوز له الوجود اصلا لما ذكرنا مفصلا وان
كان الوجود ضروريا ذاتيا له فيكون الوجود ثابتا له
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته لان المفروض
هو ان الوجود ضروري بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن
جميع ما عدا ذاته فلا يحتاج في ثبوت الوجود له الى حيثية
تقييدية لان الوجود لا يصح ان يكون امرا انضماميا لشيء من
الموجودات ولا الى حيثية تعليلية لان كل امر اذا كان
ثبوته لامر بعلة فلا يكون ثبوت ذلك الامر ضروريا ذاتيا
له بل يصح سلبه عنه باعتبار مرتبة ذاته لانه يصدق
عليه انه ما بالغير وكل ما هو ثابت لامر بسبب الغير يكون
مسلوبا عن ذلك الامر اذا اخذ باعتبار ذاته كوجود
الممكن بالذات فانه لما كان ثبوته من تلقاء العلة فلا
يكون ثبوت الوجود للممكن بالذات ضروريا ذاتيا له

مع قطع

مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات بل يحتاج في ثبوت
الوجود له الى حيثية تعليلية فظهر ان كل امر يكون
الوجود ضروريا ذاتيا له يجب ان يكون بذاته مع قطع
النظر عن جميع ما عدا ذاته مصداق حمل موجود و
مطابق حمل موجود بلا احتياج الى حيثية تقييدية
ولا تعليلية لما ذكرنا مفصلا واذا لم يكن محتاجا الى
حيثية تقييدية ولا تعليلية في ثبوت الوجود له
يجب ان يكون وجوده بلا علة قطعا ويجب ان يكون
نسبة الوجود اليه كنسبة الانسانية الى الانسان
مثلا فيكون الوجود ذاتيا له وكل امر يكون الوجود
ذاتيا له يكون واجب الوجود بالنظر الى الذات
ولا يصح تجويز انفكاكه عن الوجود فضلا عن الانفكاك
بالفعل لانه يمتنع تجويز انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي
تجويزا عقليا وان جاز التقدير كتقدير المحال فلا يجوز
تجويز كون واجب الوجود معدوما فضلا عن كونه معدوما

بالفعل لان الوجود ذاتي له والذاتي في الواجب بالذات
منحصر في العينية ولا يحتمل الجزئية لانه يلزم منه التركيب وقد
عرفت ان كل مركب داخل في الممكن بالذات فيلزم
ان يكون الوجود عين الواجب بالذات فلا يصح تجويز
انفكاك الوجود عما هو عينه فضلا عن الانفكاك بالفعل و
ايضا لو جاز كون الواجب بالذات معدوما فاما ان يكون
عدمه بلا علة او بعلة فان كان عدمه ثابتا له بلا علة فيكون
ضروري العدم بالنظر الى الذات والمفروض انه ضروري
الوجود بالنظر الى الذات ايضا فيلزم ان يكون امر واحد
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته مصداق
حمل موجود بالضرورة الذاتية ومصداق حمل معدوم
بالضرورة الذاتية فيكون في آن واحد واجب الوجود
بالذات وواجب العدم بالذات فيلزم تحقق كل
واحد من وجوب الوجود بالذات ووجوب العدم بالذات
لامر واحد في آن واحد معا بالفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح

واذا تحقق

واذا تحقق بالفعل وجوب الوجود بالذات ووجوب العدم بالذات
لامر واحد يلزم ان يكون ذلك الامر موجودا بلا علة ومعدوما
بلا علة فيلزم ان يكون امر واحد موجودا بالفعل ومعدوما بالفعل
بوجود ضروري ذاتي وعدم ضروري ذاتي فيلزم ان يكون واجب
الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات معا وهو من اجلى
فطر البطلان فوجب ان يكون الامر الذي يكون واجب الوجود
بالذات يمتنع عليه العدم امتناعا ذاتيا بل لا يصح تجويز
العدم عليه فضلا عن كونه معدوما بالفعل وان كان عدم
الواجب بالذات ثابتا له بعلة يلزم منه ان يكون وجود
الواجب بالذات ايضا بعلة لان العدم الذي يكون بعلة
ومعلولا للعلة انما يكون مستندا الى عدم علة الوجود لان
وجود المعلول يتحقق ويدوم بدوام علته فمع تحقق العلة
يتحقق وجود المعلول ومع عدم العلة يتحقق عدم المعلول
فلو جاز كون الواجب بالذات العياذ بالله معدوما بالعلة
لوجب ان يكون عدمه مستندا الى عدم علة الوجود

فيلزم ان يكون لكل واحد من وجوده وعدمه علة والحال ان
المفروض هو ان لا يكون لوجود الواجب بالذات علة و
وايضا اذا كان وجود الواجب بالذات بعلة كان عدمه
بعلة على ما هو المفروض لزم ان يكون ما فرضناه واجبا بالذات
ممكنا بالذات لان كل ما هو لوجوده وعدمه علة يكون داخلا
تحت الممكن بالذات على ما عرفت سابقا فيلزم دخول ما فرض
انه واجب بالذات في الممكن بالذات وهو خلف فثبت بما
حققناه مفصلا انه يمتنع على الواجب بالذات امتناعا
ذاتيا صحة العدم مطلقا سواء كان العدم بلا علة او بعلة
على ما عرفت مفصلا وبما برهنا ظهر ان ما هو واجب العدم
بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات
يمتنع عليه الوجود امتناعا ذاتيا مطلقا سواء كان ازليا
او حادثا وسواء كان وجوده بلا علة او وجوده بعلة
على ما مر سابقا وكل ما يمتنع عليه الوجود امتناعا ذاتيا
يجب ان يكون معدوما ازلا وابدا ولا يجوز له استشمام

لرائحة

رائحة من الوجود ازلا وابدا وظهر ايضا ان ما هو واجب الوجود
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يمتنع عليه
العدم مطلقا سواء كان ازليا او حادثا وسواء كان بعلة
او بلا علة امتناعا ذاتيا وكل ما يمتنع عليه العدم مطلقا امتناعا
ذاتيا يجب ان يكون موجودا ازلا وابدا ولا يجوز له استشمام
رائحة من العدم في نفسه ازلا وابدا وظهر ايضا ان مسلوب
ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات وهو الممكن
الذاتي لا يابى عن الوجود بالغير وعن العدم بالغير فيوجد
بوجود علته ويعدم بعدم علته اذا تمهدت المقدمات
فنقول لا خفاء في ان مفهوم واجب الوجود بالذات
مفهوم كلي وما يصدق عليه هذا المفهوم وما يعبر عنه به داخل
تحت الممكن بالامكان العام فلا يخ من ان يكون ما يصدق عليه
هذا المفهوم وما يعبر عنه بهذا المفهوم موجودا في الخارج
او ليس بموجود في الخارج ولا واسطة بين الايجاب و
السلب ولا يصح ان لا يكون موجودا في الخارج والا لزم

ان يكون ما هو واجب الوجود بالذات معدوما بالعدم في نفسه
في الخارج وقد عرفت بالبرهان ان ما هو واجب الوجود بالذات
يمتنع عليه العدم في نفسه امتناعا ذاتيا فكيف يصح كونه معدوما
في الخارج بل لا يصح تجويز العدم عليه فضلا عن كونه معدوما
بالفعل في الخارج فلا يصح كونه معدوما في الخارج واذا لم يمكن
معدوما في الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج لانه لا واسطة
بين كون امر موجودا في الخارج او معدوما فيه فوجب
ان يكون مفهوم واجب الوجود له مصداق موجود في الخارج
ويكون الوجود ضروريا ذاتيا له ويمتنع عليه العدم في نفسه
امتناعا ذاتيا ازلا وابدا فوجب ان يكون ما يعبر عنه بمفهوم
واجب الوجود بالذات امرا موجودا في الخارج ازلا
وابدا بحيث يمتنع تجويز العدم عليه فضلا عن كونه معدوما بالفعل
في الخارج فثبت بهذا البرهان وجود الواجب بالذات
في الخارج ازلا وابدا بحيث يمتنع عليه تجويز العدم في نفسه
ازلا وابدا وهو المطلوب ونقول ايضا لا خفاء في ان مفهوم

ممتنع

ممتنع الوجود بالذات مفهوم كلي وما يصدق عليه هذا المفهوم
وما يعبر عنه به وما يعبر عنه بهذا المفهوم الكلي موجودا
في الخارج او ليس موجودا في الخارج ولا يصح ان يكون موجودا
في الخارج والا يلزم ان يكون ما هو واجب العدم بالنظر الى
الذات يمتنع عليه الوجود ازلا وابدا فكيف يصح كونه موجودا
في الخارج بل لا يصح تجويز كونه موجودا في الخارج فضلا عن كونه
موجودا بالفعل في الخارج فلا بد ان لا يكون لمفهوم ممتنع الوجود
بالذات مصداق موجود في الخارج ووجب ان يكون
ذو عنوان هذا المفهوم الكلي معدوما في الخارج ازلا وابدا
فثبت بحكم البرهان امران احدهما انه يجب ان يكون ما
يصدق عليه مفهوم واجب الوجود بالذات وما يعبر عنه
بمفهوم واجب الوجود بالذات موجودا في الخارج ازلا
وابدا بحيث يمتنع عليه تجويز كونه معدوما في الخارج
فضلا عن كونه معدوما بالفعل في الخارج وثانيهما انه يجب
ان يكون ذو عنوان مفهوم ممتنع الوجود بالذات و

ما يعبر عنه بمفهوم ممتنع الوجود بالذات معدوما في الخارج
ازلا وابدا بحيث يمتنع عليه تجويز كونه موجودا في الخارج
بالفعل فضلا عن كونه موجودا بالفعل في الخارج واما الممكن
بالذات فشأنه ظاهر لانه لما لم يكن شيء من الوجود والعدم
ذاتيا له فلا يجب ثبوت شيء منهما لذاته باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن ما عدا ذاته ليجب وصفه ذاتيا بثبوت
احدهما ويمتنع اتصافه ذاتيا بثبوت الاخر كما في واجب
الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات على ما مر
مشروحا ولما لم يكن شيء منهما ذاتيا للممكن بالذات فيكون
كل واحد منهما خارجا عن ذات الممكن بالذات وامرا غريبا
وكل امر غريب ثابت لما هو غريب بالقياس اليه لا بد
ثبوته له الى حيثية تعليلية فيكون ثبوت كل واحد من
الوجود والعدم للممكن بالذات محتاجا الى حيثية
تعليلية لان كل واحد من وجوده وعدمه يكون بالغير
لا بالذات فيكون معللا بالغير ومحتاجا الى حيثية

تعليلية

تعليلية على ما عرفت فيما سبق واعلم ان مفهوم الوجود
معنى واحد قد يعبر عنه بالظهور العقلي ايضا عند المشائين
واما عند الاشراقيين فالاكثر عندهم ان يعبر عنه بالنور العقلي
وقد يعبر بالوجود ايضا وعلى تقدير التعاون بحسب المعنى
لان معنى الوجود واحد سواء وقع التعبير بلفظ الوجود
او الظهور العقلي او النور العقلي لانه قد ثبت في مقامه
بالبرهان العقلي خصوصا في كتابنا الموسوم بالتحقيقات
ان مفهوم الوجود معنى واحد مشترك معنوي وقد بينا
في ذلك الكتاب ايضا انه لا يجوز ان يكون لمفهوم واحد فوق
واحد من المعبر عنه واما المعبر عنه اذا كان واحدا فيجوز
ان يكون له مفهومات كثيرة ويصح لانتزاع مفهومات كثيرة
منشا
فيكون المعبر عنه بمفهوم الوجود ومفهوم الظهور العقلي و
مفهوم النور العقلي واحدا وقد عرفت ان حقيقة الواجب
بالذات حقيقة يكون عين الوجود فيلزم ان يكون عين
الظهور العقلي وعين النور العقلي فالمعبر عنه بمفهوم الوجود

ومفهوم الظهور العقلي ومفهوم النور العقلي ليس الا حقيقة
الواجب بالذات والامر الذي يكون تمام حقيقته وكل
حقيقته عين الوجود وعين الظهور العقلي وعين النور
العقلي يجب ان يكون موجودا ازلا وابدا بلا علة لوجوده
فى نفسه على ما عرفت سابقا وبسيطا صرفا ايضا على ما عرفت
سابقا ويجب ان يكون غنيا مطلقا لان الموجود فى الخارج
بلا علة غني عن ما سواه فى وجوده وحقيقته التي هي عين
الوجود الذي بلا علة ويجب ان لا يكون ماديا بل يجب ان
يكون مجردا فوق تجرد العقول والنفوس لان تجرد العقول
وان لم يكن ذات الموصوف به متعلقة بالمادة لكن
ذات كل واحد منها متصفة بالحدوث الذاتي اتفاقا
برهانا ومنحلة الى المهية والوجود لان كل ممكن زوج تركيبي
بمعنى ان كل ممكن يصح تحليلها الى المهية والوجود لانك قد
عرفت ان كل واحد من وجود الممكن بالذات وعدمه
يكون ما بالغير وكل امر ثابت لامر بسبب الغير لا يكون

ذاتيا له

ذاتيا له ولا يكون ضروريا ذاتيا له لانه يصح سلبه عنه فى مرتبة
الذات كوجود الممكن بالذات فانه لا يكون ضروريا ذاتيا له
ويصح سلبه عنه في مرتبة الذات ويجب ان يكون جميع
وجودات الممكنات وجميع كمال المطلق للموجود بما هو موجود
للممكنات صادرا عن الامر الذي يكون حقيقته عين الوجود
الخارجي لان كل ما بالغير يجب ان يكون منتهيا الى ما بالذات
والا لم يصح تحقق ما بالغير اصلا فيلزم ان يكون الوجود الذي يكون بالذات
ان يكون بلا علة علة للوجود الذي يكون علة اما بلا واسطة
او بواسطة تنتهي اليه فيجب ان يكون الامر الذي يكون حقيقته
عين الوجود الذي يكون بلا علة علة العلل ومبدا المبادي
وكان وجود الممكن بالذات يكون بالغير كذلك كل
واحد من كماله المطلق للموجود بما هو موجود يكون بالغير
كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية
لان تلك الكمالات كمال الوجود وزينة الحقيقة وكل واحد
من كمال الوجود وزينة الحقيقة من لواحق الوجود وتوابع الحقيقة

فكان الممكن بالذات محتاج في وجوده واصل حقيقته الى العلة
كذلك يحتاج في ثبوت الكمالات له الى علة ايضا لان الممكن بالذات
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن علة وجوده وحقيقته يكون
لا شيا صرفا فيترجح حال الممكن بالذات الى قابلية الوجود
وقابلية كمالات الوجود فيكون علم الممكن بالذات وقدرته
وارادته وغيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود داخلا
فيما بالغير وقد عرفت ان كل ما بالغير يجب ان يكون منتهيا الى
ما بالذات فيجب ان ينتهي العلم الى العلم بالذات الى العلم بلا علة
والعلم بلا علة يجب ان يكون عين حقيقة الموجود بلا علة
ولا يصح ان يكون جزء تلك الحقيقة لانها بسيطة صرفة
ولا خارجا عنها لان الامر الوجودي الذي لا يكون خارجا
عن الموجود بلا علة يجب ان يكون معلولة بواسطة
او بغير واسطة والا يلزم تعدد الواجب بالذات
وهو باطل بحكم برهان التوحيد واذا كان معلولا لزم
الدور او التسلسل لان ما هو مفيض العلم وموجده يجب ان

يكون عالما اولا ليصح منه افاضة العلم وايجاده لانه لا يهب
الكمال القاصر عنه فذلك العلم ان بقي اما ان يكون عين الاول الحق
او غيره فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني ينقل الكلام اليه
وهذا النقل لا ينتهي الى حد فاما ان يذهب الى غير النهاية
او يدور او ينتهي الى علم يكون عين ذات العالم والاول
والثاني يكون كل واحد منهما باطلا فتعين الثالث وهو المطلوب
وهذا البيان المذكور في العلم جار في كل واحد من الارادة
والقدرة وغيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود فظهر
مما ذكرنا وجوب كون الوجود وجميع كمال المطلق للموجود بما
هو موجود ان يكون عين حقيقة الموجود بلا علة فلا تكثر
في حقيقته لان حقيقته بسيطة صرفة ولا في صفاتها الكمالية
لانها عين ذاته فليس هناك حينئذ تكثر الا التكثر الاسمي
فقط وحينئذ يكون الموجود بلا علة علة لجميع ما بالغير فيكون علة
وجودات الممكنات وحقائقها وعلومها وارادتها و
غيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود فيكون هو

هو العلة على الاطلاق والفياض على الاطلاق وعلة العلل و
مبدأ المبادي وتام وفوق التمام والغني على الاطلاق
وما سواه فقير اليه باعتبار اصل ذاته وجميع شئون ذاته
والكامل على الاطلاق وما عداه ناقص بالنسبة اليه لان
ما عدا الواجب بالذات لا يكون كاملا باعتبار ذاته مع قطع
النظر عن جميع ما عدا ذاته لان ما عدا الواجب الوجود بالذات
من الكاملين مستفيدا الوجود من الغير ومستفيد كمال الوجود
من الغير وقد عرفت ان كل ما يكون ثابتا لشيء بسبب الغير
يكون مسلوبا عنه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن ذلك الغير
فيكون كل ما عدا الواجب الوجود بالذات من الكاملين
ذواتهم باعتبار ذواتهم مع قطع النظر عن الغير عارية عن
جميع كمالات الوجود بل عن الوجود والشيئية ايضا
فيكون ذوات ما عدا الواجب بالذات من الكاملين ناقصة
وكذلك الواجب بالذات هو الحق على الاطلاق وما عدا
الواجب بالذات من الاشياء المتصفة بالحقية والحقيقة

والثبات

والثبات والشيئية والوجود ليس شيء منها حقا على الاطلاق
لان حقيتها حقية ممكنية وحقية بالغير وقد عرفت
ان كل ما بالغير مسلوب في مرتبة ذات ما هو متصف بها
بالغير فهو الحق لا اله الا هو الا كل شيء ما خلا الله باطل
لان كل ممكن باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الاستناد الى
الجاعل يكون باطلا محضا وهالكا صرفا ولو كان في حال الوجود
والبقاء لان الممكن حال الوجود والبقاء اذا اخذ باعتبار
ذاته مع قطع النظر عن الاستناد الى الجاعل لا يكون
الوجود ثابتا له باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا
ذاته بل يكون الوجود مسلوبا عنه في هذا الاعتبار و
يكون باطلا محضا وهالكا صرفا فجميع الممكنات حتى العقول
والنفوس ذواتهم هالكة وباطلة بالمعنى الذي ذكرنا و
يكون محتاجا في كل لحظة الى الجاعل وما توهم القاصرون
من ان الباقي لا يحتاج الى الجاعل في الوجود البقائي بل
يكون محتاجا الى الجاعل في اول وجوده دون بقائه ساقط

ويحتمل ان يكون قرينة على كمال ... الا وجه ان ... الذي ذكره ... سلمه الله

عن درجة الاعتبار لان الوجود البقائي لا يخلو من ان يكون
وجودا بلا علة او وجودا بالعلة فان كان وجودا بلا علة
يجب ان يكون الموجود بالوجود الذي يكون بلا علة واجب الوجود
بالذات لانك قد عرفت ان الوجود بلا علة لا يكون
الا الواجب الوجود بالذات فيلزم ان يكون ما فرض
ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالذات هف و
وان كان وجودا بالعلة يلزم ان يكون الشي باعتبار الوجود
البقائي ايضا محتاجا الى العلة وايضا كل موجود خارجي
بالوجود المتميز لا يكون له الا وجود واحد خارجي متميز
ولا يصح له وجودان خارجيان متميزان لان الوجود الخارجي
المتميز والتشخص الخارجي المتميز والتشخص الخارجي المتميز
متكافئات بالعدد فلو جاز لامر واحد وجودان خارجيان
متميزان للزم منه ان يكون شخص واحد خارجي شخصين خارجيين
وموجود واحد خارجي متميز موجودين خارجيين متميزين
واللازم ظاهر البطلان وبطلان اللازم مستلزم لبطلان

اللزوم

الملزوم فثبت ان كل موجود واحد شخصي خارجي لا يكون له الا
وجود واحد سواء استمر ذلك الوجود اولا لان استمرار
الوجود الواحد الشخصي الخارجي لا يوجب تعدده والا لم يحصل
استمرار ذلك الوجود الواحد الشخصي الخارجي لان استمرار الشي
عبارة عن عدم زوال ذلك الشي بعينه في الزمان الذي
بعد اول زمان الوجود مثلا فالوجود المستمر هو بعينه الوجود
الحادث اولا والا لم يتصور الاستمرار فيجب ان يكون الوجود
البقائي هو بعينه الوجود الابتدائي والتفاوت بينهما
بحسب الصفة والاضافة التي لا يكون موجبة للتعدد الخارجي
واذا كان الوجود البقائي عين الوجود الابتدائي فلا
يتصور كون الابتدائي محتاجا الى العلة والبقائي مستغنيا
عن العلة والبقاء صفة انتزاعية من الوجود الباقي
فاذا كان الوجود الباقي مجعولا يكون بقاء ذلك الوجود
امرا انتزاعيا من ذلك الوجود الباقي كالوحدة والشيئية
فيكون من متفرعات ذلك الجعل ولا احتياج الى جعل مستأنف

اما قال مثلا لان البقاء يتحقق فيما هو
فوق الزمان ايضا كالعقول والنفوس
المجردة منه

وما توهم من كون البقاء علة للبناء وجواز كون البناء باقيا
مع انعدام البناء ساقط عن درجة الاعتبار لان البناء
على تقدير كونه موجدا للامر فلا يكون موجدا الا لحركته فقط
وحركته علة معدة والعلل المعدة لا يجتمع وجودها مع وجود
معلولها لان العلة الواجبة الاجتماع انما هي العلة الفاعلية
وشرائطها على تقدير التوقف على الشرائط فالتوهم
المذكور ناش من اشتباه العلة المعدة بالعلة الفاعلية
فظهر ان الممكن الباقي محتاج الى العلة حال البقاء ايضا
سواء كان ذلك الممكن الباقي مما يكون داخلا في ما تحت
الكون او فيما فوق الكون على ما يستفاد من قوله تعالى
الحمد لله رب العالمين لان المربي هو ما يكون متوجها
الى حال المربى لحظة فلحظة ولا يكون غافلا عن حاله في
توصله الى كماله اللائق بشأنه وفي قوله تعالى ان الله يمسك
السموات والارض ولئن زالتا ان امسكهما من
احد لان امساك السموات والارض هو الحفظ

عن الزوال

عن الزوال فيكون الله تعالى حافظ للسموات والارض
والحافظ للشئ هو المديم له والمبقي له فيكون الله تعالى
هو العلة المبقية كما انه هو العلة الموجدة فيكون الواجب
جل شانه موجدا ومبقيا معا فيكون دائما اما في
شان الافاضة الابتدائية او في شان الافاضة
الابقائية لان الابقاء اداة الوجود وادامة الوجود
نحو من الافاضة ايضا كما ان الافاضة الابتدائية
نحو من الافاضة ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كل يوم
هو في شان تلويحا الى ما ذكرنا مفصلا وذكر اليوم
لان اظهر وعاء الوجود هو الزمان فاكتفى بذكر الفرد
الظاهر من وعاء الوجود تقريبا للافهام والا لم يكن وعاء
الوجود منحصرا على الزمان لان ما فوق الكون لا يكون في
الزمان بل يكون في الدهر وكما ان الباقي في الزمان
محتاج الى الاستناد كذلك الباقي في الدهر من الممكنات
محتاج الى الاستناد والى الجاعل بلا تفاوت وذلك الاحتياج

الی الاسناد والسموات والارض کنایة عن جمیع العالم
کما فی بعثت الی الاسود والاحمر او نقول یحتمل ان یکون
المراد من السموات عالم الارض من المجردات لان السماء من
السمو والسمو بمعنی العلو ولا خفاء فی ان المجردات
فوق المادیات وان یکون المراد من الارض عالم المادیات
لان الارض مع ما فیها من المادیات ویحتمل ان یکون
وجه الجمع فی السماء والافراد فی الارض مع ان الارض لها
طبقات ایضا تنبیها علی ان الارض مع کثرة طبقاتها
صغیرة بالنسبة الی السماء لان نسبة الارض بطبقاتها
الی کل واحد من طبقات السماء کنسبة النقطة الموهومة
فی وسط الکرة فکان الارض امر بسیط لا جزء لها مثل النقطة
الموهومة فی وسط الکرة کما قال العارف
جهان در زیر این نه سقف مینا　چو خشخاشی بود
بر روی دریا　تو بنگر تا که زین خشخاش چندی
سزد کر بر برود خود بخندی　وایضا الحقایق

الممکنة بالذات لیس شی منها باعتبار ذاتها حقیقة
متحصلة بل تلک الحقایق حقایق بالغیر بمعنی ان بعض
تلک الحقایق اثر الجاعل وصادر منه وفایض من لدنه
وبعض تلک الحقایق الانبیاء واوصیاهم صلوات الله
تعالی وتسلیماته علیهم وکل واحد منهم عالم وقادر ومرید
وحی وغیرها من الصفات الکمالیة ولا شک ولا ریب
فی ان جاعل العالم وخالقه یجب ان یکون عالما وجاعل
القادر وخالقه یجب ان یکون قادرا وهکذا القیاس
العقلی فی المرید والحی وغیرهما وقد عرفت ان الصفات
الکمالیة دون الاضافیة یجب ان یکون عینا للواجب
بالذات فیکون ذات الواجب بالذات باعتبار ذاته
الاقدس مع قطع النظر عن جمیع ما عدا ذاته ما یترتب
علیه الکشف عن الاشیاء وشناط الکشف فی جمیع الاشیاء
کلیاتها وشخصیاتها مادیاتها ومجرداتها ومتغیراتها
وثابتاتها الکشف التام التفصیلی بحیث لا یتصور

اتم من ذلك التفصيل لان العلم التفصيلي اشد انكشافا
من العلم الاجمالي كما لا يخفى على الذكي فيكون وجود الاشياء
لغوا في مناطية الانكشاف ويكون الاشياء معلومات
ومنكشفات لا مناطات الانكشاف وما يترتب عليه
الانكشاف فيكون ذاته جل شانه في الازل قبل وجود
الاشياء علما تفصيليا قائما بذاته وواجب الوجود
بذاته فيكون الواجب بالذات عالما بكل واحد واحد
من ذرات الوجود بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة
في الازل حتى الاشخاص المادية الحادثة المتغيرة بالعلم
التفصيلي التام الذي لا يتصور اتم منه لان مناط الانكشاف
وما يترتب عليه الانكشاف فانما هو ذاته جل شانه بذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عداه فيكون علمه بالاشياء
قبل وجود الاشياء وبعد وجودها وحين وجودها على
نهج واحد وسنة غير متبدلة ولو كان التغير والتبدل
واقعا فانما يكون ذلك التغير والتبدل واقعا في المعلوم

ويكون وصفا

ويكون وصفا له لا للعلم الذي يكون واجب الوجود بالذات
وقائما بذاته والسر الحكمي في ذلك ان العالم قسمان احدهما
عالم لا يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه عالما
بشيء بل يكون في كونه عالما بشيء محتاجا الى حضور ذلك
المعلوم عنده او حصول صورته عنده فيكون ذلك العالم
عالما ناقصا مستكملا بالغير الذي هو حضور الشيء او حصوله
ولما كان الانسان مانوسا لا يكون الا العلم الحضوري
او الحصولي وهو مبتلى بهما فيشكل عليه فهم موجود اخر فوق
الزمان وثانيهما عالم يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن
جميع ما عداه ما يترتب عليه الانكشاف ومبدا الانكشاف
على وجه التفصيل بحيث لا يتصور تفصيل اتم منه وهذا
القسم من العالم لا يحتاج في كونه عالما بشيء مطلقا الى حضوره
او حصوله لانه لا يكون عالما ناقصا مستكملا بالغير ومحتاجا
الى ما سوى ذاته بل ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما
عداه ذاته ما يترتب عليه الانكشاف ومناط الانكشاف

التام التفصيلي الذي لا يتصور فوقه تفصيل آخر فيكون
مناط الانكشاف وما يترتب عليه الانكشاف انما هو
محض ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته فيكون حضور
الاشياء او حصولها لغوا في مناطية الانكشاف و
مبدأيتها لان مبدأ الانكشاف التفصيلي الذي لا تفصيل
اتم منه انما هو محض ذات واجب الوجود بالذات
مع قطع النظر عن كل ما عدا ذات الواجب بالذات وذات
الواجب جل شأنه بالذات امر ثابت محقق موجود في الازل
وقد عرفت ان ذات الواجب جل شأنه هو العلم التفصيلي
التام بجميع الموجودات قاطبة بلا تفاوت في ذلك العلم
اصلا لان ما سوى الله تعالى من الموجودات وان كان بينها
ترتب عقلي وتقدم وتأخر بحسب المرتبة العقلية باعتبار وجوداتها
لكن باعتبار كونها معلومات للواجب جل شأنه ليس بينها
تقدم وتأخر بل معية فقط لانه لو كان بينها تقدم وتأخر
بحسب معلوميتها للواجب جل شأنه يلزم ان يحصل العلم
باحد امرين

باحد امرين قبل الآخر فيلزم ان لا يكون الواجب جل شأنه
العياذ بالله عالما بالمتأخر في مرتبة المتقدم فيلزم الجهل و
يلزم ايضا ان لا يكون ذات الواجب جل شأنه بلا ريب مع
قطع النظر عن كل ما عدا ذاته ما يترتب عليه الانكشاف ولا يكون
ذاته تعالى بذاته كافية في مناطية الانكشاف للاشياء و
مصححية الانكشاف بل يكون محتاجة الى الغير فيلزم الاستكمال بالغير
كالعالمين الناقصين والحال ان البرهان قد حكم بانه لا بد
ان يتحقق في عالم الوجود القسم الثاني من العالم ويكون ذلك
القسم الثاني من العالم هو الواجب بالذات لانك قد
عرفت ان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فكما
ان الوجود بالغير والموجود بالغير يجب ان ينتهي الى الوجود
بالذات والموجود بالذات فكذلك العلم الحاصل بسبب الغير
والعالم المستكمل بالغير يجب ان ينتهي الى العلم الذي لا يكون
حاصلا بسبب الغير والى العالم الذي لا يكون مستكملا بالغير
وايضا العالمون المستكملون بالغير يكونون قابلين للكمال

وقابل الكمال لا يصح ان يكون فاعلا لكماله لانه لا يهب الكمال
القاصر عنه فلو كان فاعلا لكماله يلزم ان يكون في مرتبة
الفاعلية والافاضة معنونا بالكمال ليصح منه افاضة
الكمال وفاعليته فلابد من كمال سابق فيلزم الدور او التس
على ما عرفت سابقا واذا لم يجز كونه فاعلا لكماله فلابد
ان يكون فاعل كماله ومفيض كماله غيره فيكون غيره
واهب كماله وننقل الكلام الى ذلك الواهب للكمال
فلابد ان يكون كاملا لانه لا يهب الكمال القاصر عنه
فكماله لا يخلو من ان يكون زايدا على ذاته او لا لا جايز ان
يكون زايدا على ذاته لانه لو كان زايدا على ذاته لكان
قابلا لكماله وقد عرفت ان قابل الكمال لا يصح ان يكون
فاعلا لكماله والا يلزم الدور او التس على ما عرفت سابقا
والثاني فلابد ان يكون فاعل كماله غيره وننقل الكلام الى
ذلك الغير وهذا النقل لا ينتهي الى حد فيلزم التس او الدور
على تقدير عدم الانتهاء الى الكامل بالذات الذي لا يكون

قابلا لكماله

كماله
قابلا لكماله ولا فاعلا لكماله بل يكون ثابتا له بلا علة و
كل ثابت بلا علة ضروري الثبوت بالنظر الى الذات
وكل ضروري الثبوت بالنظر الى الذات ذاتي والذاتي
في الواجب بالذات محمول على العينية ولا يصح الجزئية والا
يلزم التركيب وكل مركب ممكن بالذات كما عرفت سابقا
فلابد ان يتحقق في عالم الوجود الكامل بالذات الذي يكون
كماله ذاتيا له ويكون كماله الذاتي عين ذاته ليتفرع عليه
الكامل بالغير واذا ابطل الاحتمال الاول فوجب الانتهاء
الى الكامل بالذات المذكور تفصيلا وهذا البيان جار في
كل واحد واحد من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود
فوجب ان يتحقق في عالم الوجود الوجود بالذات ليتفرع عليه
الوجود بالغير والعلم بالذات ليتفرع عليه العلم بالغير
وكذا القياس العقل وغيرهما من الكمال المطلق للموجود
بما هو موجود على ما عرفت مرارا وايضا قد عرفت ان
الممكن بالذات باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما

عما ذاته يكون باطلا محضا ولا شيا صرفا فيكون اصل حصوله
الممكن بالذات وجميع صفاته الكمالية بل جميع حيثياته و
اعتباراته الواقعية بسبب الغير الذي هو الواجب الوجود
بالذات وقد ثبت فيما مر ان الواجب الوجود بالذات
عالم ومختار والفاعل المختار لابد له في ايجاده من سبق علمه
بمعلوله قبل ايجاده ولا يصح ان يكون الواجب بالذات
عالما بمعلوله بالعلم الحصولي او الحضوري لانك قد عرفت
ان العالم بالغير بالعلم الحصولي والحضوري عالم ناقص
وفي حد الكمال ومستكمل بالغير الذي هو حصول المعلول
وحضوره وفاقد الكمال لا يصح ان يكون فاعلا لكماله
بل لابد ان يكون فاعل كماله غيره فلو كان الواجب بالذات
عالما بالغير بالعلم الحصولي او الحضوري يلزم ان لا يكون
كامل الذات وكاملا على الاطلاق مع قطع النظر عن
جميع ما عدا الذات واللازم باطل لانا برهنا ان
الواجب بالذات كامل الذات وكامل على الاطلاق

مع قطع

مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات وغني على الاطلاق
وغير محتاج في ذاته وكمالاته المطلقة للموجود بما هو موجود
الى ما عدا ذاته قطعا فوجب ان يكون الواجب بالذات
عالما بجميع معلولاته في الازل لا بعلم حصولي ولا بعلم حضوري
بل بنحو اخر غيرهما وهو ان يكون ذاته بذاته مع قطع النظر
عن جميع ما عدا ذاته علما تفصيليا تاما بحيث لا اتم فوقه
ولا في درجته ايضا بكل واحد واحد من الموجودات سواء
كانت ثابتات او متغيرات او كليات او شخصيات
على ما عرفت مرارا او ايضا لا وجه لارتكاب العلم الحصولي
او الحضوري او لارتكابهما معا في تصحيح العلم الذي يجب تقديمه
على ايجاد الواجب تعالى لمعلولاته لانه على تقدير العلم الحصولي
يكون الصورة العلمية متقدمة على ذي الصورة لكن ننقل الكلام
الى نفس الصورة العلمية فهي معلولة للواجب جل شانه
ايضا فلابد من سبق العلم عليها فذلك العلم ان هو اما ان يكون
نفس تلك الصورة فيلزم تقدم الشي على نفسه وهو ظاهر

[illegible]

البطلان او غيرها فينقل الكلام اليها وهذا النقل لا ينتهي الى
فاما ان يذهب سلسلة الصور الى غير نهاية فيلزم التسلسل
او ينتهي الى عدم سبق العلم وهو يستلزم الجهل او ينتهي الى علم سابق
يكون ذلك العلم السابق عين ذات العالم فيكون ذات
العالم بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته علما تفصيليا
تاما بتفاصيل المعلومات الكلية والشخصية والثابتة والمتغيرة
على ما عرفت سابقا مشروحا وهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه شرذمة من البرهان ساطع الفرقان
بين الصواب والبطلان وعلى تقدير العلم الحضوري يكون
العلم عين المعلوم فلو كان العلم المتقدم على ايجاد المعلوم
بالعلم الحضوري بعينه ذلك العلم الحضوري الذي هو عين المعلوم
يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ظاهر البطلان فظهر ان
العلم الذي يجب تقدمه على ايجاد الواجب تعالى للاشياء
لا يصح ان يكون علما حصوليا او حضوريا على ما عرفت
مشروحا بل يكون ذلك العلم السابق نحوا آخر غيرهما على

ما عرفت

ما عرفت مفصلا وما اشتهر بين المتأخرين من ان الواجب
جل شانه له علمان علم اجمالي وعلم تفصيلي والاول كمال دون
الثاني على ما فصلوه في كتبهم من الاغلاط الفاحشة وخلاف
النقل والعقل على ما بينا في حواشينا الموسومة بالمرآت
العالية على التجريد وشرحه الجديد وحاشية العلامة الخفري
التي علقناها عليها اما مخالفة النقل فلانه لا شك ان العلم
الاجمالي والتفصيلي قسمان من العلم وليس الانكشاف
والظهور في العلم الاجمالي والتفصيلي على نهج واحد لان التفصيل
ليس في مرتبة الاجمال والا لم يتحقق الاجمال وكذا الاجمال
ليس في مرتبة التفصيل والا لم يتحقق التفصيل فالتفصيل
مرفوع في مرتبة الاجمال والاجمال مرفوع في مرتبة التفصيل
والعلم التفصيلي يكون اشد انكشافا من الاجمالي فلو كان
الواجب جل شانه العياذ بالله تعالى يثبت له نحوان
من العلم ويكون بنفس العلم التفصيلي حادثا كما قد توهموه يلزم
ان لا يكون علم الواجب جل شانه قبل وجود الاشياء

وبعد وجودها على نهج واحد واى الى ان كلام ائمتنا المعصومين
صلوات الله تعالى وتسليماته عليهم اجمعين صريح فى ان
علم الواجب جل شانه قبل وجود الاشياء وبعد وجودها
على نهج واحد لا اختلاف فيه اصلا لا بالاجمال والتفصيل
ولا بالازلية والحدوث ولا يكون له تعالى الا العلم الازلى
كما رواه رئيس المحدثين قدس سره فى كتابه الكافى باسناده
عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليهما الصلوة والسلام قال سمعته
يقول كان الله ولا شىء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به عالما
قبل كونه كعلمه به بعد كونه ومثل ذلك كثير فى الاحاديث
الشريفة فلا نطول بذكرها واما مخالفة العقل فلانا قد برهنا
على انه يجب ان يكون علم الواجب جل شانه بذاته وبما
عداه من الاشياء عين ذاته وثابتا فى مرتبة ذاته بحيث
لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الازل لان ذاته جل شانه علم
تفصيلى بحيث لا اتم منه ولا فى درجته ايضا ويكون ذلك
العلم التفصيلى التام قايما بذاته وواجب الوجود بالذات

ويكون وجود

ويكون وجود الاشياء لغوا فى مبدائية الانكشاف ومناطيته
لان ما يترتب عليه الانكشاف التام التفصيلى ومناطه
انما هو ذاته جل شانه بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا
ذاته وذاته جل شانه ازلى سرمدى فيكون العلم التفصيلى
التام ازليا سرمديا فالاشياء منكشفات لا مناطات
الانكشاف ويكون جميع الاشياء حادثة فالعلم ازلى و
المعلوم حادث ولا فساد فى ذلك نعم لو كان لوجود الاشياء
له دخل فى مناطية الانكشاف للزم من حدوث وجود الاشياء
حدوث العلم ايضا وليس فليس على ما عرفت سابقا
مشروحا وايضا قد عرفت ان القائلين بالعلم الاجمالى
والتفصيل يقولون ان بعض مراتب العلم التفصيلى هو
الاشياء الحادثة الموجودة فى الخارج فيلزم ان يفوت
بعض علم الواجب بالذات فى الازل ولا يتحقق بعض
علم الواجب بالذات فى الازل فيلزم فوت قسم من علمه
تعالى فى الازل ومن فوت هذا العلم الخاص يلزم الجهل الحاصل

وايضا اذا كان بعض الاعيان الحادثة الموجودة في الخارج
معلوما له تعالى يلزم ان يكون بعض علمه تعالى زايدا على ذاته
واذا كان زايدا على ذاته تعالى يلزم الاستكمال بالغير و
يلزم الاحتياج الى الغير ذاته تعالى في نحو العلم الثابت له
بالفعل ويلزم الجهل في مرتبة الذات ايضا لان العلم الزايد
على الذات لا يكون ثابتا في مرتبة الذات واذا لم يكن
ثابتا له في مرتبة الذات يلزم الجهل في مرتبة الذات لانه لا
واسطة بين العلم والجهل فمن شانه العلم والقول بان
هذا العلم التفصيلي لا يكون كمالا له تعالى بل العلم الكمالي انما
هو العلم الاجمالي كلام بلا روية وحكم بلا فكرة وبصيرة
لانه لا شك ان العلم التفصيلي اشد انكشافا من العلم
الاجمالي ولهذا لو كان عالمان يعلم احدهما شيئا بطريق
الاجمال والاخر يعلم ذلك الشيء بعينه بطريق التفصيل فلا شك
في ان العالم تفصيلا له مزية على العالم اجمالا لان التفصيل
فيه زيادة انكشاف ليس تلك الزيادة الانكشافية

في الاجمال

في الاجمال واذا كان العلم التفصيلي مشتملا على زيادة الانكشاف
دون الاجمالي فيلزم ان يكون العلم التفصيلي فردا
كاملا من العلم والعلم الاجمالي فردا ناقصا واذا كان الامر
كذلك يظهر ان القول بكون العلم الاجمالي كمالا دون
التفصيل صدر من الفضول عما هو المعقول عند الفحول
وايضا كل عالم يجوز ايضا ويعلم ويكون ذلك العلم من
شانه ويجوز اتصافه به فان كان ذلك العلم ثابتا له
بالفعل يحصل ان يكون ذلك العلم كمالا له لان العلم كمال
للعالم الذي يكون ذلك من شانه ويجوز اتصافه به فان
كان ذلك العلم الذي من شانه ويجوز اتصافه به ثابتا له
بالفعل فيكون كاملا به ويكون ذلك العلم زينة للذات
وان لم يكن متصفا بذلك العلم يلزم ان يكون ناقصا
لانه فاقد للعلم الذي يكون من شانه وكل فاقد العلم الذي
من شانه يكون جاهلا لان الجهل هو عدم العلم عما من شانه
العلم وكل جاهل ناقص وكل عالم اذا كان موجودا في

زمان او في غير زمان ولم يكن منه العلم الذي يكون من شأنه
ويجوز اتصافه به وكل فاقد العلم الذي من شأنه ويجوز
اتصافه به يكون جاهلا لان الجهل عدم العلم الذي من شأن
الجاهل فلو كان بعض علم الواجب جل شأنه حادثا تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا يلزم ان يكون الواجب
جل شأنه العياذ بالله في الازل فاقد العلم الذي من شأنه
ويجوز اتصافه به فيلزم ثبوت هذا القسم الخاص من العلم
في الازل فيلزم الجهل الخاص على ما عرفت مرارا وليس
تكفير الحكماء باعتبار العلم الا باعتبار انه يلزم على الحكماء
بزعم المكفر الجهل ببعض الموجودات فما بال الحكماء
يجوز تكفيرهم بسبب لزوم الجهل وما بال غيرهم لا يجوز
تكفيره مع لزوم الجهل عليه فاصل لزوم الجهل واحد والنحو
مختلف واختلاف نحو الجهل لا يكون باعثا لجواز نسبة
اصل الجهل اليه تعالى العياذ بالله تعالى وايضا العالم الذي
يكون معلوم تعالى قد وقد لا يكون الا الامر المادي الذي

يكون له

يكون له نحو تعلق بالمادة ولهذا يكون علوم العقول معها
في بدو الفطرة بخلاف علوم النفوس المجردة فان بعض
علومها يحدث بعد فطرتها كالنفوس المجردة الانسانية
وايضا اذا كانت الاشياء الموجودة في الخارج علوما كما حقق
ومناطات الانكشاف فيكون ذلك العلم علما حضوريا
وقد عرفت ان علم الواجب جل شأنه بما عداه لا يصح
ان يكون حصوليا او حضوريا بل نحوا آخر خارجا عنهما
على ما عرفت مشروحا فظهر مما حققنا ان ذات الواجب
جل شأنه بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه علم تفصيلي
قائم بذاته وواجب الوجود ويكون عالما بجميع حقائق الاشياء
وصفاتها وآثارها وجميع شئونها واعتباراتها وخواصها
ولوازمها علما تفصيليا بمحض ذاته الاقدس مع قطع النظر
عن كل ما عدا الذات بمعنى ان ذاته تعالى بذاته كافية
في انكشاف الاشياء ومعلوميتها له تعالى فكل ما رتب
من الظهور والانكشاف على العلم الحصولي والحضوري

للعالمين بالعلم الحصولي والحضوري مترتب على ذاته تعالى
بذاته مع قطع النظر عن كل ما عداذاته بل مترتب على ذاته
تعالى بذاته مع قطع النظر عن كل ما عداذاته فوق الانكشاف
والظهور الذي مترتب على العلم الحصولي والحضوري بمراتب
غير متناهية بل لا نسبة اصلا بين الانكشاف والظهور
الذي مترتب على ذاته تعالى بذاته وبين الانكشاف
والظهور الذي مترتب على العلم الحصولي والحضوري لان كل
واحد من العلم الحصولي والحضوري الذي يكون ثابتا للعالمين
من الممكنات علم امكاني مكتسب من الغير وحاصل من الغير لان
حقيقة الممكن بالذات حقيقة بالغير وجميع كمالاته كمال
بالغير على ما عرفت فيما سبق شرحها وعلم الواجب جل
شانه علم وجوبي ذاتي وشتان ما بينهما فلذا الواجب تعالى
بذاته مع قطع النظر عن كل ما عداذاته علم تفصيلي تام بجميع
الاشياء في الازل ويكون وجود الاشياء لغوا في
مناطية الانكشاف كما هو فيكون علمه تعالى بالاشياء

قبل

قبل وجودها وبعد وجودها على نهج واحد وسنة غير متبدلة
وعلى هذا التحقيق يندفع شك مشهور وهو ان الواجب
جل شانه سميع وبصير في الازل فان كان المسموع والمبصر
في الازل يلزم قدم بعض اجزاء العالم وهو خلاف اجماع المليين
وان لم يكن المسموع والمبصر في الازل مع تحقق السمع والبصر
في الازل يلزم تحقق السماع مع عدم المسموع وتحقق الابصار
مع عدم المبصر فيلزم السماع بلا مسموع والابصار بلا مبصر
ولا خفاء في بطلانهما ووجه الاندفاع هو انا قد بينا
ان العالم قسمان احدهما العالم الذي يكون علمه بشيء غير ذاته
محتاجا الى حضور المعلوم بعينه او حصول صورة المعلوم
عنده كما في العالمين من الممكنات لان علومهم اما حضوري
او حصولي وثانيهما العالم الذي لا يكون محتاجا في علمه بشيء
غير ذاته الى غير ذاته بل يكون ذاته بذاته مع قطع النظر
عن كل ما عداذاته مناط الانكشاف وما يترتب عليه
الانكشاف ويكون حضور الاشياء بعينها او حصول

صورة العلوم في مناطية الانكشاف ولا شك في ان كلا واحد
من السمع والبصر قسم خاص من العلم وهذا القسم الخاص من
العلم يحقق في العالمين الناقصين بعد الالة المادية و
لا يحصل دونها ويحقق في العالم الكامل على الاطلاق وهو
الواجب جل شانه بلا احتياج الى مدد اصلا لان ذاته
بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته كافية في مناطية
الانكشاف ومبدائيته فكما ان العلم بجميع الاشياء سوى
المسموعات والمبصرات محقق في الازل مع عدم جميع تلك
الاشياء في الازل فكذلك السمع والبصر ايضا محقق في
الازل مع عدم جميع تلك الاشياء في الازل بلا وجود مسموع
ومبصر في الازل لان كل واحد من المسموع والمبصر معلوم و
قد عرفت ان وجود المعلوم لغو في مناطية الانكشاف
بالقياس اليه جل شانه فظهر ان السمع والبصر قسمان
احدهما السمع والبصر اللذان يتوقف تحققهما على وجود
المسموع والمبصر كما في العالمين الناقصين من الممكنات

وثانيهما

وثانيهما السمع والبصر اللذان لا يتوقف تحققهما على
وجود المسموع والمبصر ويكون وجود المسموع والمبصر لغوا
في تحقق السماع والابصار وهذا القسم الثاني مخصوص
بالعالم الكامل على الاطلاق وهو الواجب جل شانه
فظهر ان قول صاحب الشبهة وهو قوله فيلزم السماع بلا
مسموع والابصار بلا مبصر ولا خفاء في بطلانهما محل
تفتيش لانه ان اراد ان السماع والابصار سواء كانا
انفعاليين او غير انفعاليين باطلان بدون وجود المسموع
والمبصر فهذا الحكم بالبطلان على الاطلاق ممنوع لان
السماع والابصار انما يتوقفان على وجود المسموع والمبصر اذا
كانا انفعاليين وان اراد ان السماع والابصار اذا كانا
انفعاليين يتوقف وجودهما على وجود المسموع والمبصر
ولا يصح وجود السماع بدون المسموع والابصار بدون المبصر
فقد يكون السماع والابصار انفعاليين فهو مسلم لكن السماع
والابصار في الواجب جل شانه ليسا انفعاليين

الشاهد هو ان صنف الذكي مولانا الحسن
الكاشي عفا الله تعالى عنه في رسالة
اركان الايمان مسيح

ما عرفت مفصلا وقيل في جواب الشك المذكور ما محصله ان
كون الواجب جل شانه سميعا وبصيرا في الازل يكون معناه
انه جل شانه يكون في الازل بحيثية وهي انه لو وجد مسموع
لسمعه ولو وجد مبصر لابصره انتهى محصل كلامه وهذا الكلام
لا يستحق الاصغاء اليه لان حاصله يرجع الى ان السماع بالفعل و
الابصار بالفعل يكون موقوفا على وجود المسموع بالفعل
وعلى وجود المبصر بالفعل مطلقا سواء كان في حق الواجب
جل شانه او غيره ولا يكون شيء من المسموع والمبصر متحققا في
الازل فلا يكون السمع بالفعل في الازل ولا البصر بالفعل
في الازل بل المتحقق في الازل هو السمع بالقوة والبصر
بالقوة بمعنى انه لو وجد مسموع لسمعه ولو وجد مبصر لابصره
فالمتحقق في الازل هو قوة السمع والبصر لا السمع بالفعل و
لا البصر بالفعل في الازل فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه
سميعا بالفعل في الازل واذا لم يكن سميعا بالفعل في
الازل يلزم فوت هذا القسم من العلم في الازل فيلزم العياذ بالله

الجهل

الجهل وكذا القياس العقلي في البصر لانه يلزم ان لا يكون
الواجب جل شانه بصيرا بالفعل في الازل واذا لم يكن بصيرا
بالفعل في الازل لزم فوت هذا القسم من العلم في الازل
فيلزم العياذ بالله الجهل فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه
عالما في الازل ببعض الموجودات وليس تكفير الحكماء باعتبار
العلم الا باعتبار انه لزم بزعم الكفر على الحكماء نفي العلم
ببعض الاشياء وهو الجزئيات المتغيرة بالوجه الجزئي
فما بال الحكماء يجوز تكفيرهم باعتبار لزوم الجهل وما بال خصمهم
يلزم عليه الجهل ايضا ولا يجوز تكفيره وايضا قد ثبت ان
علم الواجب جل شانه لا يصح ان يكون انفعاليا لان العلم
الانفعالي ما يتوقف وجوده على وجود المعلوم وكل ما يتوقف
على الغير معلول الغير وكل معلول الغير يكون بالغير وكل ما بالغير
مسلوب في مرتبة الذات فلو كان للواجب بالذات علم
انفعالي لصح سلبه عنه في مرتبة الذات فيلزم الجهل في
مرتبة الذات فلو كان للواجب بالذات فيلزم الجهل في مرتبة

الذات وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فالعلم الانفعالي لا يتحقق الا
في العالمين الناقصين من الممكنات فالسمع والبصر اذا تحققا
في الواجب بالذات فوجب ان لا يتوقف على وجود المسموع والمبصر
والا لزم العلم الانفعالي نعم لو تحققا في العالمين الناقصين من
الممكنات لكانا موقوفين على وجود المسموع والمبصر لان هذين
القسمين من العلم فيهم انفعالي لهم وبالتحقيق المذكور يندفع شك اخر
مشهور وهو انه لا يجوز ان يكون الواجب تعالى عالما في الازل في
مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات كما هو مدعاكم
لانه لو كان عالما فيه لكان اما حصوليا او حضوريا فان كان حضوريا
يلزم قدم العالم بجميع اجزائه وهو مع كونه خلاف اجماع المليين يكون
خلاف اجماع الحكماء ايضا لانه لا نزاع في حدوث ما تحت الفلك من
الاشياء التي يكون وجودها مسبوقا بالامكان الذاتي والاستعدادي
معا وان كان حصوليا لزم الاتصاف بالغير فيكون كماله بالغير وكل ما
بالغير يكون مسلوبا في مرتبة الذات فلزم الجهل في مرتبة الذات وهو
مطلوب صاحب الشبهة لا العلم في مرتبة الذات كما هو مطلوبكم و

وجه الاندفاع

وجه الاندفاع هو ان مبنى كلام صاحب الشبهة على امر باطل وهو
ان العلم على الاطلاق منحصر في الحصولي والحضوري فان اراد ان
العلم على الاطلاق سواء كان علم الواجب بالذات او علم الممكن
بالذات منحصر في الحصولي والحضوري فهو باطل لانا قد بينا
ان علم الواجب بالذات بما عدا ذاته لا يكون حصوليا ولا حضوريا
بل نحوا اخر غيرهما على ما عرفت مشروحا وان اراد ان علم العالمين
الذين يكونون من الممكنات بالذات منحصر في الحصولي والحضوري
فهو مسلم لكن كلامنا ليس في علم الممكن بالذات بل في علم
الواجب بالذات وقد عرفت ان علمه تعالى بما عدا ذاته
لا يكون حصوليا ولا حضوريا وقيل كون الواجب بالذات
عالما بالاشياء في الازل قبل وجود الاشياء معناه انه تعالى
يكون في الازل بحالة وبحيثية لو تحقق شيء في الخارج سواء كان في
الازل او في ما لا يزال لكان الواجب تعالى عالما به والنقص الذي
يجب تنزيهه تعالى عنه هو ان يكون في الخارج امر موجود
ولا يكون الواجب تعالى عالما به اما لو لم يتحقق امر موجود

في الخارج ولا يكون الواجب تعالى عالما به فلا نقض لان النقض
انما يلزم على تقدير ان يكون امر موجود في الخارج ولا يكون
الواجب تعالى عالما به وهذا القول مما يحق ان ينسب الى
السفسطة ويجعل ساقطا عن درجة الاعتبار ويضرب
عرض الجدار لان ما عدا الواجب جل شانه من الموجودات
الخارجية يكون معلولا له تعالى بلا واسطة او بواسطة
مستندة اليه تعالى فلا بد من سبق العلم لان الافعال القريبة
والبعيدة للفاعل المختار مسبوقة بالعلم فلا بد من سبق العلم
على وجودات الموجودات وذلك العلم السابق لا يجوز
ان يكون حصوليا او حضوريا لما عرفت سابقا بل لا بد
ان يكون نحوا اخر غيرهما على ما عرفت شروحها وايضا يلزم على
ما توهمه القائل ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالفعل في
الازل بل ما يكون في الازل هو قوة العلم لا العلم بالفعل و
يكون العلم بالفعل حادثا مع حدوث الاشياء فيكون علمه بالفعل
قدر و قدر و قد عرفت ان العالم الذي يكون علمه قدر و قدر

يجوز

يجوز انفكاك وجوده عن علمه بل يجب ان يكون له نحو تعلق بالمادة
كالنفوس الناطقة المجردة الانسانية ولهذا لا يكون علوم العقول
معها في الفطرة الاولى بخلاف النفوس فان علومها لا يكون
معها في الفطرة الاولى وقد عرفت ان تجرد الواجب جل شانه
فوق تجرد العقول بل لا نسبة اصلا لان تجرد العقول تجرد
امكاني وتجرد الواجب تعالى تجرد وجوبي ذاتي فكيف يجوز
ان يحصل له علم حادث وكيف يجوز ان يكون له نحو تعلق بالمادة
وايضا اذا لم يكن الواجب تعالى عالما بالفعل في الازل بل له
قوة العلم بالاشياء قبل وجود الاشياء ويصير علمه بالفعل بعد
وجود الاشياء فيلزم حدوث هذا القسم الخاص من العلم في الازل
فيلزم الجهل المقابل لهذا العلم فيلزم ذلك الجهل الخاص بالنسبة
الى جميع الموجودات قبل وجودها وقد عرفت ان تكفير الحكماء
باعتبار العلم ليس الا باعتبار لزوم الجهل بالقياس لزوم الجهل
بالقياس الى بعض الموجودات الممكنة وما بال غيره لا يجوز
تكفيره مع ان الجهل اللازم عليه بالقياس الى كل الموجودات الممكنة

وايضا اذا لم يكن له تعالى علم بالفعل في الازل بل يكون له قوة
العلم فيه فح يلزم ان يكون فعلية علمه تعالى بالاشياء موقوفة
على وجود الاشياء في الازل فيلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا
والعلم الانفعالي لا يكون الا للماديات لان العلم الانفعالي
يحدث بعد حدوث المعلوم فيلزم العلم التجددي وقد عرفت
ان العلم التجددي لا يكون الا للماديات وقد علم ان الوجود
هو الفعلية المقابلة للعدم وكذا النور والظهور ايضا
فعلية مقابلة للظلمة والخفاء والظلمة والخفاء يرجعان الى
النفي والنقص فحقيقة الوجود اي المعبر عنه بمفهوم الوجود
فعلية صرفة والفعلية الصرفة انما هي الفعلية التي لا تكون
مشوبة بالعدم باعتبار من الاعتبارات اي لا باعتبار الذات
ولا باعتبار كمالات الذات والا لم تكن فعلية صرفة
ولا يكون ايضا فيها قوة اصلا والا لم تكن فعلية صرفة
ولم تكن صرف الفعلية وكلامنا في صرف الفعلية والفعلية
الصرفة فلا بد ان يكون المعبر عنه بمفهوم الوجود وهو حقيقة

الوجود

الوجود التي هي الفعلية الصرفة وصرف الفعلية امرا قائما بذاته
لان القائم بالغير معلول الغير وكل معلول بريء عما يستفيد
من العلة باعتبار ذاته لان ما بالغير مسلوب عن المتصف
بالغير في مرتبة الذات كاتصاف الممكن بالوجود لان وجود
الممكن بالغير ومسلوب عن الممكن باعتبار ذاته مع قطع النظر عن
الغير وكما انه يجب حقيقة الوجود والمعبر عنه بالوجود قائما
بذاته كذلك يجب ان لا يكون لحقيقة الوجود والمعبر عنه بالوجود
علة قطعا ولا يكون فعليتها مستندة الى علة ويكون متحققة
بلا علة والا لم تكن فعلية صرفة لان ما هو معلول الغير هالك
في مرتبة الذات حين الوجود ايضا فكيف يجتمع كون امر
فعلية صرفة مع كونه معلول الغير لانهما متنافيان والمتنافيان
لا يجتمعان ولو بالف علة والامر القائم بذاته بلا علة
هو الواجب الوجود بالذات فالمعبر عنه بالوجود لا يكون
الا الواجب بالذات ولما امتنع تعدد الواجب بالذات
فامتنع تعدد المعبر عنه بالوجود ايضا فليس الوجود في

عالم الوجود الا واحدا وهذا هو تحقيق ما اشتهر من المحققين القائلين
بوحدة الوجود فان الذي يتحقق في الموجودات الممكنة انما هو
المفهوم الانتزاعي المشترك المعنوي الذي لا تعدد فيه الا بالاضافة
الى الموضوعات ولا يتحقق في الممكنات المعبر عنه بالوجود
ومطابق الانتزاع فالمعبر عنه ومطابق الانتزاع لا يكون الا
حقيقة الوجود التي هي الفعلية الصرفة وصرف الفعلية
ويكون اشراقيا بذاته وموجودا بلا علة فيكون المعبر عنه
بالوجود واجب الوجود بالذات وكذا القياس في النور
والظهور لان المعبر عنه بالنور الصرف والظهور الصرف والنور
الحقيقي والظهور الحقيقي هو صرف النور وصرف الظهور و
صرف النور والظهور ان المعبر عنه بصرف النور والظهور
يجب ان يكون اشراقيا بذاته لان القائم بالغير معلول الغير
وكل معلول الغير لا يكون نورا او ظهورا باعتبار ذاته
بل يكون ظلمة وخفاء باعتبار ذاته فكيف يكون صرف النور
وصرف الظهور وكانه يجب ان يكون اشراقيا بذاته

لد

يجب ان يكون موجودا بلا علة ولا يصح ان يكون معلولا للغير
لان كل معلول الغير هالك باعتبار ذاته حتى الوجود ايضا
فيكون ظلمة وخفاء باعتبار ذاته فكيف يصح ان يكون
الامر المعلول نورا صرفا وظهورا صرفا وصرف النور وصرف
الظهور فظهر ان المعبر عنه بالنور الصرف والظهور الصرف يجب
ان يكون واجب الوجود بالذات ولما امتنع تعدد الواجب
بالذات امتنع تعدد المعبر عنه بالنور الصرف والظهور الصرف
فظهر وحدة النور الصرف والظهور الصرف كوحدة الوجود.
كامر وكما ان وجود الممكنات وجود بالغير وكل ما بالغير يجب
ان ينتهي الى ما بالذات فلا بد من الوجود بالذات فكذلك نور
الممكنات التي تكون ذات نور يكون نورا بالغير لان حقيقة
الممكن حقيقة بالغير وكذا جميع شئون الممكن وكمالاته بالغير
فلا بد ان ينتهي النور بالغير الى النور بالذات وكذا القياس
العقلي في الظهور ولا بعد وان يكون قوله تعالى الله نور السموات
والارض اشارة الى ما ذكرنا مفصلا والعدم معناه

نفي محض وليس صرف والامر الذي يكون العدم ضروريا له
ضروريا ذاتيا كالممتنع بالذات فلا يمكن ان يثبت له الحقيقة
الواقعية ولا كمالات الحقيقة الواقعية ولا الوجود ولا
كمالات الوجود وبسبب كون العدم ضروريا له ضرورية
ذاتية يمتنع ان يكون العدم ذاتيا له اي يكون واجب العدم
وجوبا ذاتيا واذا كان العدم ضروريا ذاتيا له فهو مقهور
لكنه الحقيقة وكمال الحقيقة والوجود وكمال الوجود و
يكون في نهاية النقصان الذي لا نقصان تحته ويكون
في نهاية التنافي للشيئية والحقيقة والوجود والكمال و
الفيض والنور والظهور والامر الذي يكون عين المحض
بالوجود الصرف والفعلية الصرفة والنور الصرف يكون
في اعلى مراتب الكمال الذي لا كمال فوقه والسبب في
ذلك هو ان ذلك الامر يكون الوجود ضروريا ذاتيا له و
كل امر يكون الوجود ضروريا ذاتيا له يكون في مرتبة الذات
فعلية صرفة وصرف الفعلية ونورا صرفا وصرف النور

وظهورا

وظهورا صرفا وصرف الظهور فلا يتصور فيه العدم والظلمة
والخفا فلا يتصور فيه نقصان اصلا والا لم يكن فعلية
صرفة ونورا صرفا وظهورا صرفا فيلزم خلاف الفرض فظهر
ان منشأ نهاية الكمال ومنشأ نهاية النقصان انما هو كون الوجود
ضروريا بالضرورة الذاتية في نهاية الكمال وكون العدم ضروريا
بالضرورة الذاتية في نهاية النقصان فالوجود والنور والظهور و
كمال والعدم والقوة والخفا نقص والامر الذي لا يكون شي من
الوجود والعدم ضروريا ذاتيا له فلا يمتنع شي منهما عليه بل
يجوز ان يقبل الوجود من علة الوجود ويقبل العدم من علة العدم
فهذا الامر ليس في نهاية النقصان كالممتنع بالذات لانه لا يمتنع
عليها اصلا ما ذاتيا قبول الوجود وكمالات الوجود بخلاف ذلك الامر
فانه يقبل الوجود وكمالات الوجود لانه لا يمتنع عليه الوجود ولا
في نهاية الكمال لان نهاية الكمال انما تثبت بكون الوجود ضروريا
بالنظر الى الذات والوجود ليس ضروريا ذاتيا له بل لو ثبت
له ضرورة الوجود فانما يكون تلك الضرورة بالغير الذي هو

علة وجوده لان الشيء المعلول ما لم يجب واجب الوجود بالغير و
ضروري الوجود بالغير لم يوجد على ما برهنا في موردها
الحكمية والامر الذي يكون ثابتا لشيء ولا يكون ضروريا ذاتيا
له ولا يكون ثابتا له بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما
عدا ذاته يكون ذلك الامر عرضيا له وزايدا على ذاته و
حقيقته لانه يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى حيثية تعليلية
فكل ممكن يحتاج في ثبوت الوجود له الى حيثية تعليلية وقد عرفت
ان ثبوت الذاتي لذي الذاتي لا يحتاج الى حيثية تعليلية
ولا تقييدية فظهر مما حققنا ان الوجود زايد على كل ممكن
بالذات ولا بد ان لا يكون الوجود ذاتيا لشيء من الممكنات
فيكون زايدا على جميع الممكنات واذا كان زايدا على جميع
الممكنات فيصح تحليل كل ممكن الوجود الى ماهية ووجود في
ظرف التحليل والتعرية لا مطلقا فيكون كل ممكن زوجا تركيبيا
وكل امر له ماهية ووجود زايد على ماهيته وحقيقته يكون حقيقته
في مرتبة حقيقته هالكة بطلانا ذاتيا وله ظلمة باعتبار ذاته

وخفاء

وخفاء باعتبار ذاته فلا يكون فعلية صرفة ونورا صرفا
وظهورا صرفا فلا يتصور كون الممكن بالذات فعلية
صرفة ونورا صرفا وظهورا صرفا وكل امر يكون الوجود
زايدا على ذاته يكون الكمال المطلق للوجود بما هو وجود
وللموجود بما هو موجود زايد على ذاته لانه اذا لم يكن الوجود
في مرتبة ذاته لم يكن كمال الوجود مثل العلم والقدرة والارادة
وغيرها من الصفات الكمالية للوجود بما هو وجود وللموجود
بما هو موجود ايضا في مرتبة ذاته فلا يصح ان يكون الصفات
الكمالية في الممكن بالذات ذاتية له سواء كان بطريق العينية
او الجزئية فالوجود وكمال الوجود قسمان احدهما ما هو عين
ذات الوجود وعين ذات الموجود كما في الواجب الوجود
بالذات وثانيهما ما هو زايد على ذاته كما في الممكن بالذات
واعلم ان وجود الممكن بالذات لما كان زايدا على
ذاته فيحتمل في بادي الراي ان يكون امرا انضماميا خارجيا
كالسواد والبياض بالقياس الى الجسم او انضماميا

[illegible]

ذهنيا بان يكون ذات الممكن امرا بسيطا متميزا عن وجوده
في الذهن ويكون الذهن ظرف التحليل الصرف بين
الوجود والمهية ويكون كل واحد من الوجود والمهية ممتازا
المتصل عن الآخر بحصلا ذهنيا فيكون لكل واحد من
المهية ووجودها المتصل ممتاز عن الآخر في الذهن ولا شيء
من الاحتمالين المذكورين اما الانضمام الخارجي فلانه لو كان
الوجود امرا انضماميا خارجيا كالسواد والبياض بالنسبة
الى الجسم يلزم الدور او التسلسل لان كل صفة خارجية لها
علاقة انضمامية الى الموصوف فهي تكون محتاجة الى موصوفها
ووجود المحتاج متاخر عن وجود المحتاج اليه فوجود المحتاج اليه
متقدم على وجود المحتاج فلا بد ان يكون للمحتاج اليه وجود
سابق على الصفة الخارجية الانضمامية فذلك الوجود
السابق حاله مثل حال الوجود اللاحق في كونه متاخرا عن
وجود الموصوف فلا بد من وجود سابق على ذلك السابق
فاما ان يكون السابق عين اللاحق فيلزم الدور او غيره

[illegible]

فننقل

فننقل الكلام اليه وهذا التسلسل لا ينتهي الى حد فيلزم الدور او التسلسل
وفي صورة التسلسل يلزم محال اخر غير بطلان التسلسل وهو انه
يلزم ان يكون الموجود الواحد الشخصي موجودا بوجودات غير
متناهية متميزة في الخارج والوجود الخارجي المتميز والموجود
الخارجي المتميز والشخص الخارجي المتميز والشخص الخارجي
متكافئات بالعدد فيلزم ان يكون الموجود الواحد موجودات
غير متناهية والشخص الواحد اشخاصا غير متناهية واما الانضمام
الذهني فلانه لو جاز تحليل الشيء في الذهن الى المهية و
الوجود تحليلا صرفا متميزا لكانت المهية امرا برأسه في
الذهن ووجودها ايضا امرا برأسه في الذهن وكل امر في
الذهن موجود في الذهن كما ان كل امر في الخارج موجود
في الخارج فيلزم ان يكون لوجود المهية وجود في الذهن
لانه يصدق عليه انه في الذهن متميزا عن الغير وللمهية ايضا
وجود في الذهن لانه يصدق عليها انها في الذهن متميزة
عن الغير فرجع المآل الى ان كل واحد منها موجود برأسه

فی الذهن لالان احدهما وجود للآخر کما هو المفروض ولو قیل ان
احدهما قایم بالآخر قیاما ذهنیا والقایم هو الوجود قلنا
هذا ایضا باطل لان القایم بامر آخر فی ای ظرف کان یکون
متاخرا فی الوجود عن المحل الذی هو قایم به فلا بد من سبق الوجود
فذلک الوجود ان بقی ان کان عین الاول حق لزم تقدم
الشی علی نفسه وان کان غیره ننقل الکلام الیه وهذا
النقل لا ینتهی الی حد فیلزم الدور او تقدم الشی علی نفسه
او التسلسل وفی صورة التسلسل یلزم محال آخر غیر نفس التسلسل
وهو انه یلزم ان یکون الموجود الواحد الذهنی موجودات
غیر متناهیة والشخص الواحد الذهنی اشخاصا لان الوجود
الذهنی المتمیز والموجود الذهنی المتمیز والتشخص الذهنی
المتمیز والشخص الذهنی المتمیز متکافیات بالعدد
فظهر انه لا یصح التحقیق العرفی المتمیز بل عروض
الوجود للماهیة فی الذهن انما هو فی ظرف الخلط والتعریة
معا لا الخلط الصرف ولا التعریة الصرفة تمت الرسالة
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم
یقول الفقیر الفانی ابراهیم الحسینی الهمدانی بصره الله تعالی
بعیوب نفسه وجعل یومه خیرا من امسه نقل ان بعض الاحبا
لما طلب البرهان من الشیخ علی ان الواحد الحقیقی لا یصدر عنه
الا الواحد کتب الشیخ لم ان الواحد الحقیقی لو کان مصدرا
لامرین کآ و ب مثلا کان مصدرا لآ ولما لیس آ
لان ب لیس آ واجاب عنه الکاتبی فی شرح الملخص بان
نقیض صدور آ لا صدور آ لا صدور لا آ عن صدور
ب وشنع الامام الرازی علی الشیخ تشنیعا بلیغا فی
المباحث المشرقیة حیث قال العجب ممن یفنی عمره
فی المنطق لیعصمه عن الغلط ثم یهمله فی مثل هذا المطلب
الاعلی حتی یقع فی غلط یضحک منه الصبیان ولما کان
شان الشیخ ارفع من ان یتوهم انه یعتقد بما نقل عنه
ما یتبادر منه بالفهم سیما حین ما کتبه الی بهمنیار الحکیم
بعد طلبه برهانا علی ذلک المطلب الجسیم اراد افضل

المتأخرين واكمل المتبحرين شيخنا واستاذنا مولانا جلال الملة
محمد الدواني غفر الله له بالغفران السبحاني ان بين مقصود
الشيخ من كلامه لينعكس التشنيع على من شنعه قبل درايته مرامه
فقال في حاشيته المتعلقة بالشرح الجديد للتجريد بهذه
العبارة اقول صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ
فما اتصف بصدور لا آ اتصف بلا صدور آ فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور
آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير لزوم تناقض اما
اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم
التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه
بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بنقيضه
فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وعند هذا يظهر
انعكاس تشنيع الامام على الشيخ انتهى كلامه فان قيل
لا ينفعك هذا التأويل فانه لا يلزم منه الا قضيتان
مطلقتان هو مصدر لآ وليس هو مصدر لآ وليس

بينهما

بينهما تناقض فان نقيض المطلقة هو الدائمة فلنا المطلقتان
انما لم يتناقضا لامكان تحقق الايجاب في وقت وتحقق
السلب في وقت آخر واما اذا كانتا في وقت واحد
فيتناقضان قطعا والواحد الحقيقي الموجب اذا لم يكن
تأثيره موقوفا على شرط اصلا كان كل ما فرض انه اثره
لازما له متحققا معه بلا تراخ فيلزم التناقض على ذلك
التقدير بلا شبهة واقول فيه بحث من وجه آخر وهو
لا يلزم مما ذكره الا ان يتصف الواحد بصدور آ بالذات
وبلا صدور آ بواسطة اتصافه بصدور ب فيلزم
ان يكون مصدرا لآ ولا مصدرا لآ من حيثيتين و
هذا ليس بتناقض كما صرح واعترف على انه لو كان
مقصود الشيخ ما ذكره لناسب ان يقول لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كآ و ب مثلا كان مصدرا لآ
ولا مصدرا لآ لان صدور ب ليس صدور آ فيلزم اجتماع
النقيضين فلا يلزم الاستدراك في كلامه فتأمل

وحظر في خلدي وجه لكلام الشيخ في اثناء البحث واظن
انه لا يتجه عليه شيء من المحذورات المذكورات وهو
ان يقال نحن نعلم بالبداهة ان كل علة لها معلولان لها
مع كل واحد منهما خصوصية ليست مع غيره بحيث
يصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية انها مصدر
لذلك المعلول وليست مصدرا لغيره فلو كان الواحد
مصدرا لا وللغير آ لزم ان يصدق عليه انها باعتبار
خصوصية له مع آ انها ليست مصدرا لغير آ وهي
مصدر لغير آ بالفرض فلو كان ذلك الواحد واحدا
حقيقيا يلزم ان يكون مصدرا لغير آ ولا يكون مصدرا
لغير آ من حيثية واحدة وهو تناقض فتامل ولا تقنع
حقيقة الحال الا بتحرك الجد الى وفقك الله على تحصيل
الكمال وساعدة التوفيق من دون الافضال

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله مبدع الحقايق والصلوة والسلام على رسوله
مظهر الدقايق وعلى آله وصحبه من كل بارع فايق يقول
الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي لما اتفق
لي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل المتاخرين
واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن الحسن
الطوسي رحمه الله تعالى في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل
الكل سنح في اثناء المطالعة دقايق لا يطلع عليها الا
واحد بعد واحد ولا يهتدي منا الى حقايقها كل وارد
اردت ان اثبتها صونا لها عن الضياع فان آفة
العلم النسيان واعيذها بالله الواحد الاحد من شر كل
عاند عند وحاسد حسد والى الله الرجعى وهو اهل
العفو والتزمت ايراد لفظ تلك الرسالة ممزوجا
بما سنح من الزوائد تكثيرا للفوائد وتيسيرا للعوائد
وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال شكر الله سعيه

ان الشئ لا يوصف بالمطابقة لنفسه قلنا الحقايق
لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية فلعل ما
توهمه العبارات من المطابقة المقتضية للتغاير الحقيقي
يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق اليس لفظ الانتزاع
والاشراع يوهم كون الحكم فعلا وليس كذا اليس لفظ
الاتصال يوهم امرا عرضيا ثم التحقيق عنده انه جوهر
متصل في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على من تتبع المطالب
الحكمية وتحدس فيما تقع المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة
ولا نشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام
يتشاركان في الثبوت الذهني لكون كل واحد منهما
معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب للصنف
الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا
تعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر
عنه بنفس الامر فيكون الاول مطابقا لما في
نفس الامر دون هذا اذا مهدت هذه المقدمة فنقول

انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد حكم بها اذهاننا
مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع
لا يساوي ضلعه او تحكم به عطف على قد حكم بها اذهاننا و
المراد به ما يحيط الحكم به عالم اليه ذهن اصلا بعد
ان يكون يقينيا مطابقا لما في نفس الامر قوله مطابقا
خبر لقوله كون الاحكام يعني لا نشك في كون بعض الاحكام
الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابقا لما في نفس الامر
وانما عطف قوله او تحكم به على قوله قد حكم لدفع وهم من توهم
ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما
في ذهن من الاذهان ولا في ان الاحكام التي يعتقدها
الجهال بخلاف ذلك غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم
يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين
متغايرين بالتشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين
وفيه بحث اذ يكفي التغاير الاعتباري ولئن قال
المطابقة بخصوصها تقتضي التغاير الشخصية ضرورة

وذلك لان الثابت في الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او حالا
في غيره والقايم بنفسه اما ان يكون ذا وضع او غير
ذي وضع والاول محال لوجوه اخر ولا فلان تلك
الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان
معين من الازمنة وكل ذي وضع متعلق بهما فلا
شيء من تلك الاحكام بذي وضع والثاني لا يطابق له
ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص بزمان
ومكان وما يختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال
اختصاص احدهما بالزمان والمكان دون الاخر لا
يمنع المطابقة مطلقا قال لا نسلم انها يطابق ذوات
الاوضاع لا من حيث هي ذوات الاوضاع بل من
حيث هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت
في العقل كانت هي بعينها ثم انه لا يفارق الاوضاع
من حيث هذه اي من حيث الثبوت في الخارج
عن الثبوت في الذهن كما في الصور المرتسمة

والاذهان

والاذهان الجزئية انها كلية باعتبار اي باعتبار التجريد
عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار اخر هو اعتبار
التشخصات الذهنية لانا نقول الصور الخارجية المقارنة
نمنع ايضا اذا كانت تلك كانت قايمة بغيرها فيكون باعتبار
حلولها في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع
قطع النظر عن المحل غير ذي وضع كما في الصور الذهنية
وفي هذا الغرض كان قايما بنفسه لان الكلام في هذا الشق
هنا لانه خلاف المفروض ولقايل ان يقول لا نعم
تغاير الاعتبارين اللذين بهما تعرض الوضعية والتجرد عن الوضع
في اعتبار المحل وعند عدم اعتباره بل يمكن ان يكون
لتلك الامور ثبوت اخر وهي ذات وضع بحسب ذلك الثبوت
ثم ان الاحكام الذهنية يطابقها بمعنى انها اذا حصلت في
الخارج كانت هي واذا حصلت تلك الخارجيات في
العقل كانت هي كما اشرنا اليه اولا فما لم يبطل ذلك
الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه بالصور الذهنية

في مطلق مغاير الاعتبارين اللذين لاجلهما تحقق الحكايات
المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه
الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل
الا بعد الشعور بالمتطابقين ولكن لا شك في المطابقة
مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع ولقائل ان
يقول معارضة لا شك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء
من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده
الى برهان واما ثالثا فلان الذي ذكرنا من تلك الاحكام
انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية او لان الحاكم
هو العقل واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا
بالحواس او ما يجري مجرى الحواس من الظاهرة والمطابقة
بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة
لا من حيث هي محسوسات بل لما ذكرنا من قبل والثالث
وهو ان ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع وهو ايضا ممنوع

لانه قول

لانه قول بالمثل الافلاطونية ولقائل ان يقول كون تلك الاحكام
مطابقة لامور ثابتة بنحو آخر من الثبوت قائمة بانفسها
في ذلك النحو من الثبوت مما ليس بديهيا لا شبهة له ولا مبرهنا
سواء كنيت بالمثل الافلاطونية او لا لا يدل على امتناع
هذا المعنى بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج
كما حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونية
ما برهن عليه ارسطاطاليس فليس الا ان قال انه يلزم
ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر
سوى هذه العناصر وسكونات وحركات الى غير ذلك
وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك
الخارج المطابق له متمثلا في غيره متطابق صنعهم القضايا
الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا
وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل
فيه مثله وعاد الحكم المذكور الى الشق الاول من امتناع
المطابقة لكون تلك الاحكام غير مقيدة بوضع و

في مطلق مغاير الاعتبارين اللذين لاجلهما تحقق الكمالات
المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه
الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل
الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة
مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع ولقائل ان
يقول معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء
من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده
الى برهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام
انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية او لان الحاكم
هو العقل واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا
بالحواس او ما يجري مجرى الحواس من الظاهرة والمطابقة
بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة
لا من حيث هي محسوسات بل لما ذكرنا من قبل واما
وهو ان ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع وهو الاوضاع

لا فرق

لانه فرق بالمثل الافلاطونية لقائل ان يقول كون تلك الاحكام
مطابقة لامور ثابتة بنحو اخر من الثبوت قائمة بانفسها
في ذلك النحو من الثبوت مما ليس ببديهي الا لمن له ولا برهان هنا
سواء كنيت بالمثل الافلاطونية اولا لا يدل على امتناع
هذا الغرض بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج
كما حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونية
ما برهن عليه ارسطاطاليس فليس الا ان قال انه يلزم
ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر
سوى هذه العناصر وسكونات وحركات الى غير ذلك
وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك
الخارج المطابق له متمثلا في غيره منطبق من ضيق الفضا
الى شيئين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا
وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل
فيه مثله وعاد الى المذكور ان في الشق الاول من امتناع
المطابقة لكون تلك الاحكام غير مقيدة بوضع و

زمان ومكان وهو الوجه الاول من الوجوه المذكورة في
الشق الاول ومنها انه يلزم ح ان لا يشعر بالمطابقة الا
بعد العلم بذلك الشيء من حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني
ومنها انه يلزم ح ان يكون تلك الاحكام مدركة بالحس لان ذوات
الاوضاع لا يدرك الا بالحواس واقول في كل منها ما عرفت
انيز وعلى الشق الاول بخصوصه انه دفع الايراد المصدر
بلا لقيل بانه يلزم ان يكون قايما بالمحل وكلامنا على ما فرض
عدم قيامه بمحل فاذا انتهى الكلام الى ان يكتفى بكونه غير حال
في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول اصلا كما لا يخفى فبقي
القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع
ثم نقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و
ان كان بعضها في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع التطابق
بالفعل بين ما هو بالفعل او يمكن ان يصير وعيا ما بالفعل
وبين ما هو بالقوة ولقائل ان يقول لم لا يجوز حدوثها
في محلها مقارنا لحدوث بعض الاذهان او متقدما عليه

الواجب

الواجب حصول المطابق به حال حصولها لا حصولها دايما
لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضا لا يمكن ان يزول
او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في
وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير
تقييد بوقت وزمان ومكان ووجب ان يكون
محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل هذا
دليل اخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره
ان الاحكام اليقينية مثل الواحد اقل من الاثنين
وقطر المربع لا يساوي ضلعه ضروري الثبوت
ازلا وابدا من غير تقييد بوقت ومكان فلا بد لها
من مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها
لموضوعها ثبوتا دايما ضروريا والا كانت صادقة
وجب ان يكون مضمونها ثابتا كذلك فيكون محلها
ايضا ثابتا كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحال ثبوت

المحمول هذا الاول امر مما سبق اذ لا يتوجه عليه المنع المورد
هناك لانه يرد عليه المنع ايضا لجواز ان يحصل الحكم السابق
به في محله حال حكم الذهن او قبله لكن هناك ايضا
مطلقا غير مقيد بوقت ومكان كما في الذهن بعينه
ولنفرض ان مدركا اخر غير الاذهان يحكم كحكم الذهن
بحكم من الاحكام اليقينية انتقش الذهن به ان مطلقا
فمطلقا وان مقيدا فمقيدا وان دايما فدايما وان
ضروريا فضروريا الى غير ذلك لانا نقول ان حكمنا في
تلك القضايا بثبوت مضمونها دايما مثلا فلا بد ان يثبت
ذلك المضمون دايما بنحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق
مضمون القضية فلم يكن صادقا وتحقيقه انا قد حكمنا
في تلك القضايا بثبوت المحمولات للموضوعات
ثبوتا دايما فلا بد ان يتحقق دايما في خارج الذهن والا
لم يكن صادقا بالضرورة ولو كان في مدرك اخر موجودا
مقيدا بالدوام فان اتصافها في ذلك المدرك

بالصدق

بالصدق ايضا مما يقتضي تحقق هذا الثبوت كما لا يخفى
على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود ما يتصف
في الخارج من غيره دون وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات
التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها
التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو و
هي بهذه الصفات ازلا وابدا فقد عرفت ما في
الادلة من المنع والذي تم في تلك المقدمات هو انه
لا بد من محل يتحقق فيه القضايا الضرورية والدايمة
ازلا وابدا وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون القضايا باعتبار
الحكم اي حال ما يثبت المحمول للموضوع ان دايما فدايما
وان وقتا فوقتا هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة
واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود
هو اول الاوايل اعني واجب الوجود لذاته عزت
اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة
التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوايل يمتنع ان يكون

فيه كثرة وان يكون مبدا لاول الكثرة وان يكون محلاً
قابلا للكثرة تتمثل فيه لكنا نقول كيف تحقق
هذه الكثرة في هذا المحل ان كان من الواجب فقد ابطله
آنفا وان كان من ذات المحل لزم كون الشي الواحد
فاعلا وقابلا وعلى التنزل عن ذلك فهذا المحل هو اول
المعلومات كما يصرح به وليس فيه من جهات الكثرة
ما يفي بهذه الكثرات من جهة كثرة ثم اقول لا يخ من ان يكون
تلك الكثرة معلومة للواجب اولا والثاني محال وعلى
الاول لا يخ من ان يكون حاصلا في ذات الواجب اولا
وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح
ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى
الثاني لا يخ من ان يكون حاصلا في محل اخر اولا في محل
وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجودها
في ذلك المحل وهو محال وعلى الثاني لا يثبت مدعاه من
وجود محل تتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المص لذهوله

عن هذه

عن هذه المنع قال فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب
الاول تعالى وتقدس ولنسمه بعقل الكل الذي عبر عنه
في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب
المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه
والحمد لله اقول انما يثبت كونه عقلا ان لو ثبت كونه
بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك كما ذكره وعلى
تقدير تمامه انما يثبت كونه بالفعل من حيث التمثل بتلك
المعقولات ومن الجائز ان يكون له صفات منتظرة
سوى تلك المعقولات مطلقا قال انا نعتبر في مفهوم
كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات
قلت تسمية العقل المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية
في قوة الخطاء عند المحصلين ثم ذلك المحل قد لا يكون
تلك المحتملات فلا يخفى شناعته على ان من انصف
اعترف بوروده عليه بانه اراد بالعقل الكل ههنا ما هو المشهور
بين الحكماء وح يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه

انه لا یجوز ان یکون بعض الاحکام التی لم یخطر ببال احد غیر موجود
ویستحصل منه اذا حصل خطر ببال فلا یکون فی تمثل
المعقولات ایضا بالفعل بل انما یتنجل من الکلام علی
هذه الرسالة اثناء الملاحظة من دون تفرغ تام ولی فی
تحقیق تفصیل الامر کلام بعید الغور ارجو من عنایة الله
وحسن توفیقه تیسیر تحقیقه انه خیر من اعان وهو
المستعان وعلیه التکلان تمت
بحمد الله المنان

بسم الله الرحمن الرحیم
ترتیب حروف هجا یعنی حروف بسیطه انهم جدا
بر وجهی که مشهورست و در زبانها مذکورست بنا
بر لغات و مناسبات و رموزیست که بعضی از انها
بر وجه اختصار بیان کرده میشود بدانکه در میان

حروف

حروف هجا یکی الف است و او بر دو قسم است یکی الف
متحرک است که در اصطلاح او را همزه میگویند و او
از حروف حلق است و مخرج او نهایت حلق است
چنانچه در علم تجوید مبین شده و دوم الف ساکن است
که حرف مد است و مخرج او جوف است چنانچه در علم
تجوید ثابت شده پس هر یک از الف متحرک و الف
ساکن حرفی است از حروف هجا و چون همه حروف هجا
الا الف ساکن قبول حرکت میکنند پس در تلفظ ان
احتیاج نیست که ترکیب کرده شود بحرف دیگر و لهذا
هر یک از انها بتنهایی ملفوظ میشود و احتیاج بترکیب
نیست بخلاف الف ساکن که او را بتنهایی تلفظ نمیتوان کرد
زیرا که ابتدا به ساکن محال است و الف ساکن ساکن است
بالذات و اصلا قبول حرکت نمیکند زیرا که اگر
قبول حرکت کند همزه خواهد شد و الف معدوم میشود
پس از قبیل زوال امری و حدوث امر دیگر خواهد بود

خلاف حروف دیگر از حروف هجی که در حال حرکت و سکون
ذات حرف باقیست و تبدل ذات حرف لازم نمی‌آید
پس در تلفظ الف ساکن ناچار ترکیب او بحروف دیگر
لازم است و گرنه تلفظ با و میسر نمیشود و هر یک از باقی
حروف هجی صلاحیت دارد که الف ساکن با او ترکیب شود
و با او ملفوظ شود اما در ترتیب حروف هجی الف
ساکن با لام ترکیب کرده شده است نه بحرف دیگر
از حروف هجی بنا بر وجوهی که مذکور خواهند شد بعد
از تمهید مقدمات میگوییم که وجه تقدیم الف بر ب
آنست که آن یکی است و ب دو و شک نیست که
یکی مقدم است بر دو پس انسب آنست که دال بر
یکی را مقدم دارند بر دال بر دو تا نسبت دالین
موافق نسبت مدلولین باشد من حیث التقدم والتاخر
بلا فاصله و تقدیم ب بر ت بنابر دو وجه میتواند بود
یکی آنکه مدلول ب اقل است از مدلول ت و شک

نیست که اقل مقدم است بر اکثر زیرا که اقل جزء اکثر است
و جزء مقدم است بر کل پس انسب آنست که
دال بر اقل مقدم باشد بر دال بر اکثر چنانکه مذکور شد
و دوم آنکه نقطه ب یکی است و نقطه ت دو و
یکی مقدم است بر دو و همین دو وجهی که برای تقدیم ب بر ت
گفته شد جاری اند در تقدیم ت بر ث اگر گویند که بعد از
ب بایستی که ج مذکور شود زیرا که ج سه است و ب
دو و بعد از دو سه است نه چار صد که ت است
جواب آنست که در میان ب و ت و ث مناسبت
شکلی است و دیگر امور متناسبه که مناسبه بحسب صورت
پهلوی هم مرغوب طبایع است چنانکه لآلی و مرجان
را وقتی که برشته میکشند رعایت تناسب صوری
و شکلی مقداری میکنند و چون ب ت ث
مناسبت شکلی و صوری داشتند رعایت تناسب
شکلی و صوری کرده شد نه رعایت تناسب عددی

و تفصیل مقام آنست که هرگاه مناسبت من حیث العدد
و مناسبت من حیث الشکل جمع شوند ترجیح
داده میشود مناسبت من حیث الشکل را بر
مناسبت من حیث العدد زیراکه مناسبت من
حیث الشکل بطبع آشناترست از مناسبت
من حیث العدد و یادگرفتن آسانترست و چون
ترتیب حروف هجا برای حفظ است پس آنچه در حفظ
ادخل است رعایت باید کرد و لهذا در هر موضع که
مناسبت عددی و مناسبت شکلی جمع شوند
ترجیح مناسبت شکل باید کرد نه رعایت مناسبت
من حیث العدد و همین وجه در باقی حروفی که میان ایشان
تناسب شکل و صوری هست جاریست و ج
ح خ میان ایشان تناسب شکل است و مناسبت
صوری پس لازم است که ایشان را نیز پهلوی هم ذکر کنند
و همچنانکه ب ت ث سه را مرتب کنند ج ح خ
هم

هم سه را مرتب کنند و قیاس مقتضی آن میکند که هر حرف بی
نقطه است مقدم داشته شود بر آنچه با نقطه است
زیراکه بی نقطه بمنزله بسیط است و با نقطه بمنزله
مرکب و شک نیست که بسیط مقدم است بر مرکب پس
انسب آنست که ح به بسیط مقدم باشد بر ج و خ
اگر گویند که بنابر قاعده مذکوره لازم بود که ح را که
بی نقطه است مقدم داشته شود بر ج که با نقطه است
با آنکه ج را مقدم داشته شده است بر ح بی نقطه که
ح است جواب آنست که ج بحسب حساب سه است
و ب بحسب حساب دو پس مناسب آنست که
بعد از ب و ث کل ب ج مذکور شود نه ح زیراکه
ح هشت است و بعد از دو بلا فاصله سه است نه
هشت و لهذا ج را بر دو حرف کل خود تقدیم کرده شد
و وجه تقدیم ح بر خ ظاهرست زیراکه تقدیم بی نقطه
بر نقطه دار انسب است چنانچه پیش دانسته شد

و د و ذ را بعد از ج ح خ بجهت ان ذکر کرده شد که د چهار است
و ج سه است پس مناسب است که بعد از ج و شکل
ج مذکور شود زیرا که بعد از سه بلافاصله چهار است
نه عدد دیگر و بعد از د لابد است که ه شکلا او د
است مذکور شود نه حرف دیگر زیرا که رعایت
مناسبت شکلی مقدم است بر رعایت مناسبات
دیگر چنانچه در پیش گفته شد و بعد از د و
شکلا او ذکر شد و ز کرده شد زیرا که میان ز و
ر و مناسبت است بجهت آنکه هر یک از ز و
ر و د و ذ از حروف مجهوره اند و همچنانکه رعایت
مناسبت من حیث الشکل و من حیث العدد
کرده میشود رعایت مناسبت من حیث الصفة هم
کرده میشود و چون ذکر ز بعد از ر بجهت رعایت
شکل بود پس حرفی که بعد از ز شکلا مشابه باشد
الف است که مشابه د باشد یا در صفت چنانکه

ذکر کرده شد و اما من حیث العدد و مناسبت میان
ر و د من حیث العدد هست زیرا که د چهار است
و ر دویست و دو دویست چهار پنجاه است پس
من حیث العدد هم مناسبت هست بطریقی که
ذکر کرده شد و بعد از ر و ز ذکر س و ش کرده
شد فهم نکنه کمال مناسبت من حیث العدد میان
د و ر که بی نقطه اند هست مناسبت من حیث العدد
میان ز و ذ که با نقطه اند هم هست زیرا که ز من
حیث العدد هفت است و ذ من حیث العدد هفتصد
و میان هفت و هفتصد مناسبت است از حیث هفت
و بعد از ر و ز ذکر س و ش کرده شد زیرا که کمال مناسبت
میان ز و س هست زیرا که ز و س از حروف
صفیره اند یعنی در وقت تلفظ بایشان آوازی
بهم میرسد خفی چنانچه با معانی معلوم میشود و چون
ش مشاکل س است لابد است که بعد از و

ذ ذکر کرده شود و بعد از س و ش ص و ض مذکور شد
زیرا که ص نیز از حروف صفیره است پس مناسبت
هست من حیث الصفارة و بعد از ص لازم است که
شکل او که ض است مذکور شود زیرا که رعایت
مناسبت شکل مقدم است بر رعایت مناسبات
دیگر چنانکه در پیش دانسته شد و بعد از ص و ض ط
و ظ مذکور شد زیرا که چنانچه ص و ض از حروف مستعلیه
مطبقه اند همچنین ط و ظ از حروف مستعلیه مطبقه اند
پس میان ایشان تناسب است من حیث الصفة
و مناسبت صفتی باعث ارتباط ترتیبی میشود
چنانکه در پیش دانسته شد و بعد از ط و ظ ذکر ع و
غ کرده شد زیرا که ع و غ نیز از حروف استعلا شمرده
پس من حیث الاستعلا میان ایشان مناسبت است
پس بواسطه همین مناسبت در صفت استعلا
ذکر ع و غ بعد از ط و ظ واقع شد و بعد از ع و غ ذکر

استعلا عبارتست از ارتفاع لسان و اطباق
عبارتست از منطبق شدن بعض زبان در حنک اعلا و جهر
... بالا ... و ... تمام

ف کرده شد زیرا که چون در پیش غ ذکر کرده شد و بعد از ذکر
غ لابدست که شکل او که خ است هم مذکور شود و غ
بحسب عدد هزار است و ف هشتاد پس مناسب
است که بعد از ذکر غ و شکل او که ذکر ف کرده شود
بواسطه مناسبت من حیث العدد و بعد از ذکر ف
ذکر ق کرده شد زیرا که ق بحسب عدد صد است و چون
حرفی که نود است ص است و ض در پیش مذکور شد چنانچه
بنابر مناسبتی که در پیش دانسته شد پس میسر نیست که
بعد از ف ص مذکور شود و چون ص مذکور نشد مناسب
است که حرفی که مناسب ص باشد مذکور شود و حرفی که
مناسب ص هست ق است زیرا که ص نود است و
ق صد پس میان ایشان مناسبت عددی هست
و لهذا در حساب ابجد بعد از ص ق است و چون
ذکر ص بعد از ف میسر نشد مناسب آن شد که بعد از ف
ذکر حرفی کرده شود که مناسب ص باشد و آن ق است

ولهذا بعد از ذکر ف ذکر ق کرده شد وبعد از ق ک
ذکر کرده شد زیرا که ق وک بحسب مخرج نزدیک دارند
چنانکه در علم تجوید مقرر شده وچون در مخرج نزدیکند پس
میان این دو مناسبت است من حیث المخرج وچون
مناسبت بهم رسید انسب آنست که پهلوی هم
واقع شوند وبعد از کاف ل مذکور شد زیرا که کاف
بیست است ولام سی پس انسب آنست که بعد از ک
لام مذکور شود وبعد از ل م مذکور شد زیرا که ل سی است
وم چهل وبعد از سی چهل است پس مناسب آن شد
که بعد از ل م مذکور شود وبعد از م ن مذکور شود زیرا
که م چهل است ونون پنجاه وبعد از چهل پنجاه است
ولهذا بعد از م ن مذکور شد وبعد از نون ه مذکور شد
زیرا که ن بحسب مراتب عشرات پنج دهست وه پنج
نیز پنجست پس من حیث الخمسیة میان این دو مناسبت است
وچون مناسبت بهم رسید انسب آنست که احد

المناسبین

المناسبین را پهلوی مناسب دیگر ذکر کنند وبعد از ه
و مذکور شد زیرا که ه پنج است وو شش پس مناسب
که بعد از آن پنج دال شش مذکور شود تا نسبت دالین
به نسبت مدلولین باشد من حیث التقدم والتاخر بلا فاصله
وبعد از واو لا مذکور شد بجهت مناسبتی که در میان این است
زیرا که و ولا از حروف زواید اند چنانکه در علم عربیت
مذکور شده ونیز و شش است ولام سی وی شش نیز است
پس از حیثیت عدد شش در میان این دو مناسبت است
وشک نیست که احد المناسبین را پهلوی مناسب دیگر
ذکر کردن مناسب است والف ساکن بالذات را
با لام ترکیب کرده شد نه بحرف دیگر از حروف هجا بنابر
چند وجه یکی آنکه در کلمه طیبه لا اله الا الله الف ساکن
بالذات را با لام ترکیب کرده شده است ودر لفظه
جلاله الله اکبر اسم ذات مستجمع جمیع کمالاتست نیز الف
ساکن بالذات با لام ترکیب کرده شد ووجه دوم

انکه بسبب ترکیب آ بل مناسبت تام میان آ و ل صعت
بهم میرسد زیرا که بعد از ترکیب مقدار دو از آن ل و آ
مساوی میشود من حیث الاستطاله مناسبت
بهم میرسد پس بعد از ترکیب میان ل و آ اقوی مناسبت
که مناسبت صوری است بهم میرسد و لهذا آ را با ل
ترکیب کرده شده و وجه سیم انکه لام در وسط حقیقی اسم
واقع شده است و آ هم در وسط حقیقی اسم آن واقع
شده است پس الف قلب لام است و لام قلب الف
و لهذا میان ایشان اتحاد قلبی است و کار یکی از یکی
و این مناسبت تام در حروف دیگر بهم نمیرسد ناچار آ
ساکن بالذات را با ل ترکیب کرده شد نه بحرف دیگر از
حروف و وجه چهارم انکه این ترکیب رمزیست بر
ولایت زیرا که الف ساکن بالذات را با ل ترکیب
کرده شده است و بعد از آن ی مذکور شده و بعد از آن
تا مدور مذکور شده و حرف واو پیش از ایشان

مذکور

مذکور شده بود پس مجموع این حروف رمزیست و اشارت
بولایت زیرا که از مجموع ایشان بان ترتیبی که ذکر
کرده شده است کلمه ولایت بهم میرسد و ولایت بر
قسم است اول ولایت الله دوم ولایت الرسول
وسیم ولایت الامام چنانچه در آیه کریمه انما ولیکم الله
ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوه ویؤتون
الزکوه وهم راکعون اشارت باین سه ولایت شده است
و ولایت سیم ولایت یعسوب الدین امیرالمومنین
علی بن ابی طالب علیه الصلوه و علیهما السلام و یازده فرزند
اوست که همه معصومند و امام بحق اند بنص خدا و
رسول خدا چنانکه بتفصیل در مقام خود مذکور است
و ضم حروف بها بولایت رمزیست و اشارتست
بر انکه ضم کارها بولایت است قلم اینجا رسید و سر بشکست
و اگر ولایت حضرات ائمه طاهرین صلوات الله تعالی
وتسلیماته علیهم اجمعین نباشد ولایت الله و ولایت الرسول

سبب نجات و فوز بدرجات نخواهد شد و سبب دخول
جنت نمیشود چنانکه حضرت امام ثامن ضامن امام رضا
صلوات الله تعالی و تسلیماته علیه فرموده که بشروطها و انا
من شروطها و لفظ شروط لفظ جمعیت و اشارت است
بر آنکه چنانچه ولایت الله و ولایت رسول سبب نجات
نمیشود تا ولایت سیم هم با او ضم نشود هم چنین
هم ولایت هیچ یکی از ولایت دوازده امام تنها باعث
سبب نجات نمیشود بلکه سبب نجات تصدیق
بولایت دوازده امام معصوم صلوات الله تعالی
و تسلیماته علیهم است و لهذا حضرت امام علیه الصلوة
و السلام فرموده که بشروطها و انا من شروطها لازم است
که ختم ولایت الله و ولایت الرسول بولایت الامام
المعصوم شود و امام معصوم دوازده اند و ختم ولایت
الامام بولایت صاحب الزمان صلوات الله و
تسلیماته علیه و علی آبائه الطاهرین است چنانچه ختم

نبوت

نبوت بسید انبیاست صلی الله علیه و آله و
نسبت کفر و ایمان نسبت جنابت و غسل
جنابت است پس اگر کسی همه اعضا را بشوید الا
یک موی باز جنب است و غسل جنابت حاصل
نشده است همچنین هم اگر کسی ولایت الله و ولایت
الرسول و ولایت الامام الا ولایت صاحب الامر حاصل کرده
باشد و ولایت صاحب الامر حاصل نکرده باشد
باز کفر باقی است و ایمان حاصل نکرده است پس
همچنانکه ختم حروف هجی بولایت شد ختم جمیع اعمال نیز
بولایت است و اگر اگر کسی جمیع اقسام عبادات
را بجا آورد و ولایت با او اعمال نباشد و مشکوک
بلکه ولایت نباشد هیچ مجزی نخواهد شد هیچ یکی از آن
اعمال سبب دخول بهشت نمیشود و بوی بهشت
بمشام او نخواهد رسید چنانچه شیخ جمال الدین مطهر
حلی قدس سره القدوسی در بعضی تصانیف خود

حدیثی نقل کرده و مضمونش اینست که اگر کسی عمر نوح
داشته باشد و همیشه صایم النهار و قایم اللیل باشد و در
میان رکن و مقام بنا حق کشته شود و ولایت
علی بن ابی طالب نداشته باشد بوی بهشت بمشام
او نخواهد رسید و ختم حروف هجا بولایت از دو
بیرون نیست یا اینست که کسی که حروف هجا را
باین ترتیب خاص ذکر کرده و ختم او بولایت کرده
مستنبط باین معنی که بتفصیل مذکور شده بوده و بطریق
رمز و اشارت ختم بولایت فرموده چنانچه
کلام حکما را بیّنین و علما را بعینین اکثر بطریق
رمز بوده و در قرآن کریم نیز رمز بسیار است چنانچه
از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه الصلوة و
علیها السلام مرویست که آنحضرت فرموده که جمیع فتنهایی
که تا روز قیامت واقع میشود همه را از قرآن خدای
تعالی که ختم عشق است بدر می‌آورم پس ختم عشق

ام لست

رمزیست بعلوم کثیره که دانستن آن میسر نیست مگر
کسانی را که صاحب نفوس قدسیه و عالم بعلوم لدنیه
باشند و یا اینست که مستنبط بود اما بزبان او من حیث
لا یشعر جاری شده و مرتب ساخت حروف هجا را
بترتیبی که ختم حروف هجا بولایت از و مفهوم میشود و
بعد از تامل غایر پیش اهل بصایر و وجه دیگر از رای
ذکر یا بعد از الف آنست که یا از حروف مد و لین است
مثل الف پس بیان آن و یا آن مناسبت است از حیثیت
که هر دو از حروف مد و لین اند پس مناسب است که
بعد از الف مذکور شود و بعد از یا تا مدور مذکور شد
زیرا که میان یا و قاف قرب مخرج است چنانکه در علم
تجوید بیان شده است و چون قرب مخرج داشتند
مناسب است که در ذکر پهلوی هم باشند و دیگر آنکه
صاحب صحاح بعد از باب النون باب الها آورده است
و بعد از باب الها باب الواو ذکر کرده است و از جهتی

مفهوم میشود که در ترتیب حروف هجا بعد از نون هاست
وبعد از ها واوست چنانچه لغات بنابرین ترتیب
ذکر کرده شد اما مشهور در اکثر اقطار و امصار آنست
که بعد از نون واوست وبعد از واو هاست و از
ترتیب فصول صحاح نیز تقدیم نون بر واو و تقدیم واو بر
ها معلوم میشود ونکتهٔ تقدیم و تاخیر بنابرین ترتیب مشهور آنست
که واو را شدت ارتباط است بنون زیرا که واو در
وسط حقیقی اسم نون واقع شده است پس مناسب
آنست که بعد از ملفوظ نون واو مذکور شود پس بنابرین
مناسبت بعد از نون واو مذکور شد وبعد از واو
ذکر ها کرده شد زیرا که واو شش است و شش را دو
حاشیه بلا فاصله است یکی فوقانی که آن هفت است
مدار ترتیب وبنای رتبهٔ کل صور در بالا مذکور شد
و دوم حاشیهٔ تحتانی که آن پنج است و ها نیز آنست
و تا کل صور شود که در جای دیگر مذکور شود پس

مناسب

مناسب آنست که بعد از واو ها مذکور شود که حاشیه
تحتانی بلا فاصله اوست وچون ها پنج است و
پنج حاشیهٔ تحتانی بلا فاصله شش است و واو نیز
شش است انسب است که ها در تحت واو بلا
فاصله مذکور شود وبعد از ها لام مذکور شد زیرا که
لام سی است و سی پنج شش است پس میان ها و لام
مناسبت است من حیث وصف الخمسیة وبعد از
لام الف مذکور شد وبا لام ترکیب کرده شد زیرا که میان
لام والف مناسبت است من حیث الاستطاله زیرا که
بعد از ترکیب لام با الف مقدار درازی لام والف
برابر هم می افتد پس میان لام والف مناسبت
صوری که اظهر مناسبات است بعد از ترکیب هم میرسد
ولهذا مناسب شد که ترکیب الف بلام کرده شود نه
بحرف دیگر چنانکه در بالا اشارت کرده شد وباقی حروف
الا وجه رابع نیز جاریست چنانچه در پیش ذکر کرده شد

لعبد المطلب عليه السلام

يعيب الناس كلهم الزمانا وما لزماننا عيب سوانا نعيب زماننا والعيب فينا
ولو نطق الزمان بنا هجانا وليس الذئب يأكل لحم ذئب ويأكل بعضنا بعضا عيانا

في
اسرار الله تعالى [illegible]
القلم هو الذي [illegible] قدمه [illegible]
فضيها في [illegible] الجبار [illegible] الذين [illegible] والقدم [illegible]
ووصفت [illegible] قدم الله [illegible] على [illegible] والنقع [illegible]
فاذا [illegible] وقيل [illegible] الارادة [illegible]
كما ندريت [illegible] الزيد [illegible] الالا [illegible]
يا [illegible] امر الله [illegible] وصفته [illegible] الحديث [illegible]
لا [illegible] كنت قدمي [illegible] الاادراة [illegible] والاعلاء [illegible]
وما [illegible] كنت [illegible] الحديث [illegible] كنت [illegible] عليه
وتنقص [illegible] على [illegible] الاعلى [illegible]
انهم [illegible] الناس [illegible] اذن [illegible]
الصلوة والسلام [illegible] والاجماع
قال الامام [illegible] العفو [illegible]
سعد بن عباده [illegible]
اعيان [illegible]
[illegible] عباده [illegible]

تمت الرسالة وهي ما كتبها فكري وعملت بها ايدي نظري
وانا احقر عباد الله الغني محمد الشهير بشيخ الجيلاني غفر الله
ولوالديه واحسن اليهما واليه
نسخت من مسودته وانا العبد الفقير [illegible]

[illegible] السعدي
[illegible] في [illegible] الزمان [illegible] الاول [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] وجميع الاحوال [illegible]
[illegible] بهذه السعادة [illegible] والارادات [illegible]
والانفعالات [illegible] الاضطرابات [illegible] وسبب [illegible]
[illegible] الحركات [illegible] علة [illegible] فاعلم [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] فاحب [illegible] المتوالية
[illegible] الحركات والسكونات الاراضية [illegible] القدر [illegible]
[illegible] القصد [illegible] عليه [illegible] المستقل
[illegible] النقصان [illegible] الفعل [illegible] الكلام
[illegible]

[illegible]

و قصيدة المتنبي

آحاد ام سداس في آحاد   لليلتنا المنوطة بالتناد

و ربما يكون وجه التخصيص بالست دون ما هو اكثر منها ان الله تعالى خلق السموات والارض فيها ولان الله تعالى قال وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون فعلى هذا يكون مراده ان هذه الليلة طويلة كانها الايام الستة التي خلق فيها السموات والارض

[illegible] المفسرون [illegible] في قوله تعالى [illegible] وقوله تعالى [illegible] ان الاسلام [illegible] الجن والانس [illegible] والبحوث وابتغوا [illegible] يستعملون هذه اللام [illegible] وهو ان هذه [illegible] فاستعملوا هذه اللام [illegible] وعرضيه قول [illegible] على الشجاع واجار على البليد [illegible] كاطلاق لفظ الاسد على [illegible] لمطر [illegible] قال [illegible] ان يرضى [illegible] على الله [illegible] شعيب [illegible] والناس [illegible] ابن عباس [illegible] وقال الحسن [illegible] فيما [illegible]

[illegible]

عصر شنبه ۱۱ شهر شعبان المعظم ۱۳۵۸
در مشهد مقدس رضویه ابتیاع نمود
حقیر فانی محمدرضا توفیق یزدانی